

نظرية المعرفة والسلطة

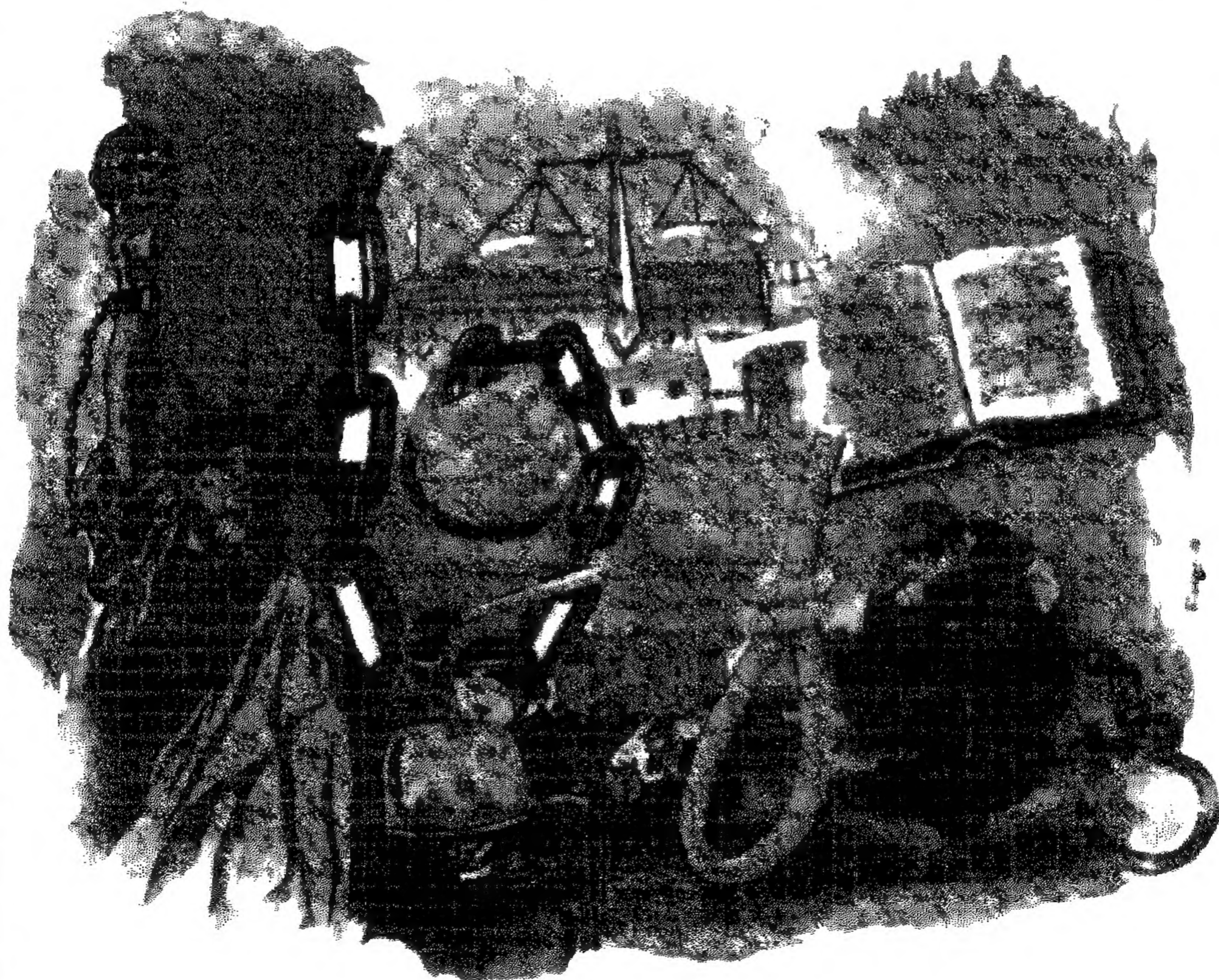
عند ميشيل فوكو

دكتور

محمد علي الكردي

أستاذ الحضارة الفرنسية

جامعة الإسكندرية



دار المعرفة الجامعية

إلى يومئذ الإسكندرية

٢٨٣١٦٣

اهداءات ۲۰۰۱

د.أحمد أبو زيد

انتروبولوجی

نظرية المعرفة والسلطة

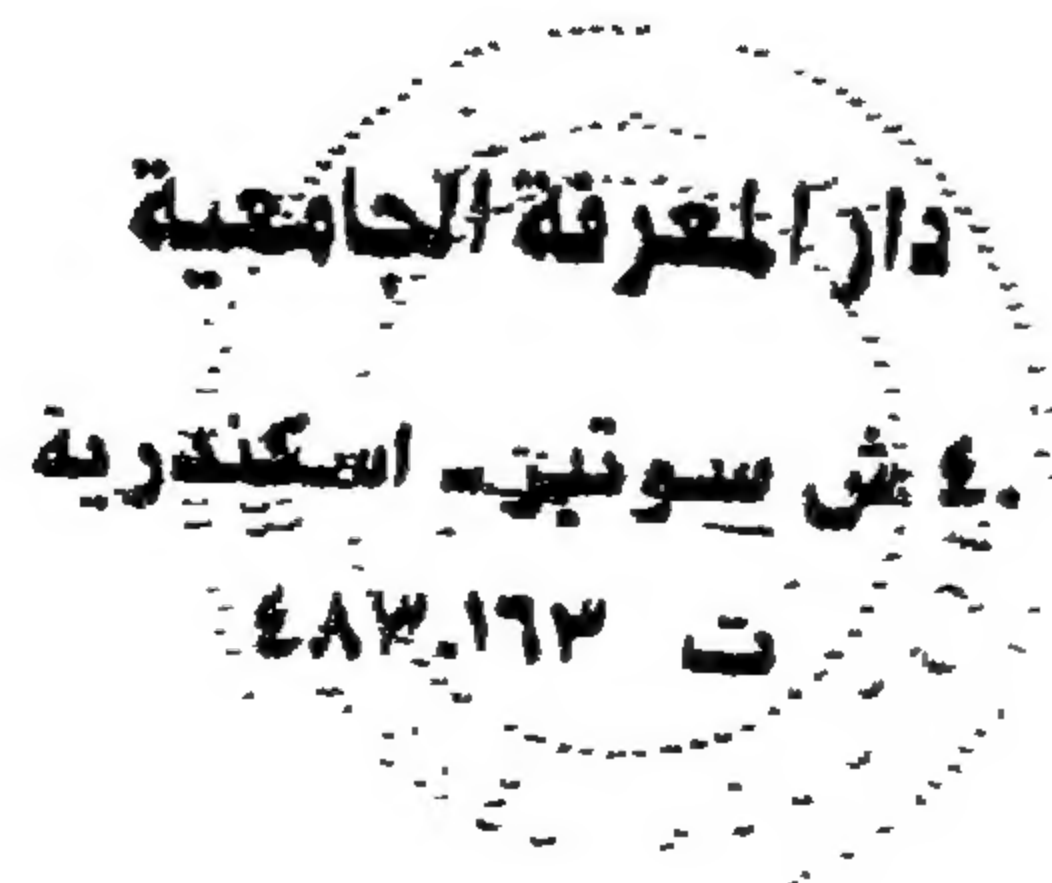
عن

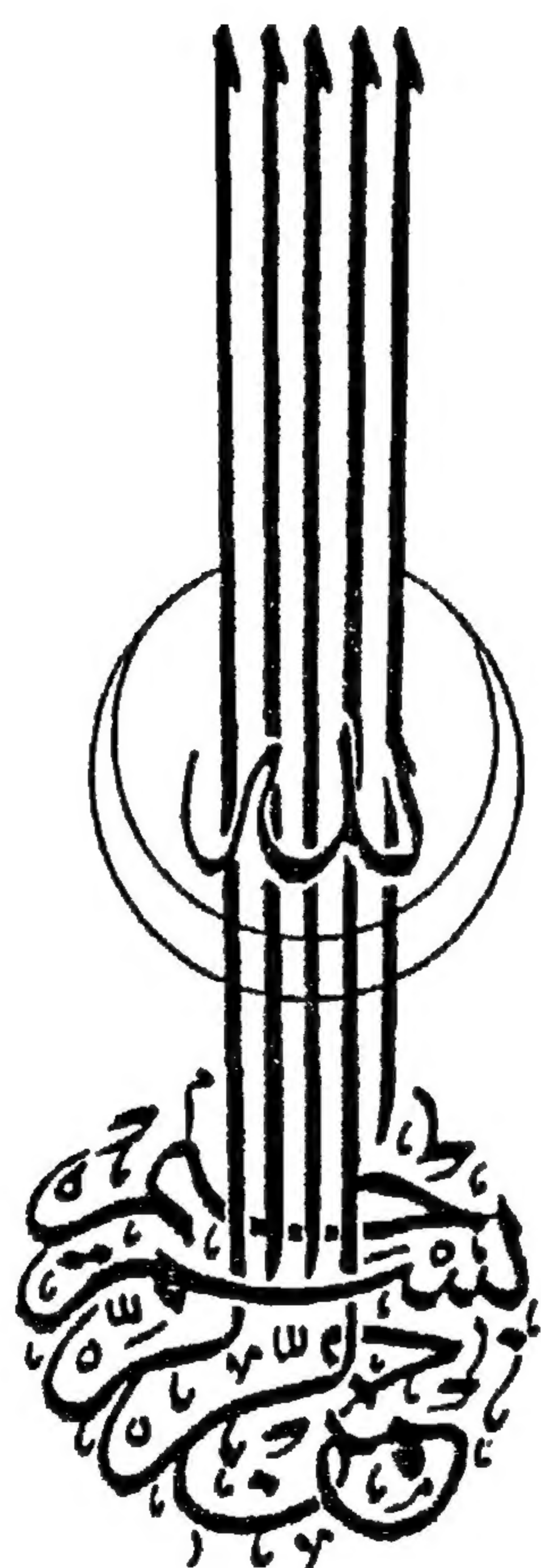
ميشيل فوكو

د. محمد علي الكردي

أستاذ الحضارة الفرنسية بجامعة

الإسكندرية





مقدمة : لماذا ميشيل فوكو ؟

إن ميشيل فوكو (١٩٢٦ — ١٩٨٤) يعد — لا شك — من أكبر المفكرين الفرنسيين المعاصرين الذين واكبوا انتشار البنيوية ، فكراً ونظرية وأيديولوجية ومنهجاً . وهو ، وإن ظل يحسب عليها فترة من الزمن ويعد واحداً من أقطابها على شاكلة كلود ليفي — ستروس في الأنثروبولوجيا وجاك لاكان في التحليل النفسي ورولان بارت في النقد الأدبي ، لم يكف عن الاتصال منها والتنكر لها . ولربما يكون محقاً في ذلك ، ولربما يكون من واجبتنا أيضاً أن ننظر بعين الاعتبار إلى دعواه واستنكاره المرة تلو المرة لما ينسب إليه من أفكارها ومناهجها !

مهما يكن من أمر ، إن منهج فوكو في تحليل الخطاب (discours) ، الموسوم بالآركيولوجيا ، لا يختلف في جوهره كثيراً عن البنيوية ، أو على الأقل عن منحائها الأساسي ، في أنه محاولة لإدراك الفكر ، لا من حيث هو نتاج لإرادة الباحثين ومشروعاتهم الواعية ، ولكن من حيث هو مجال لانبثاق المعرفة في وضعيتها الخالصة كفكر ظاهري محض ، أى كفكر يتفتق تلقائياً من حركة الممارسات الخطائية واللغوية ، التي لا يحكم مسيرتها شيء سوى الظروف التاريخية المحيطة بها والاستراتيجيات السلطوية الموجهة لها . بعبارة أخرى ، إن فوكو يسعى إلى تحرير ألوان الخطاب في شتى مجالات المعرفة ، من نوايا وأغراض الباحثين ومما يرتبط بها من أيديولوجيات ظاهرة أو كامنة ، حتى يظهر الخطاب على سجيته وفي تناثره التلقائي البحت . ولكن إذا كانت الظروف التاريخية تحد من حرية الخطاب في شكل بعض القواعد الملزمة وإذا كانت هذه القواعد ترتبط ببعض التوجهات الاستراتيجية فإنه لا يجدر بنا أن نفهم دور هذه الظروف وهذه التوجهات على شاكلة حتميات تؤثر في صور الخطاب وتقدم له موضوعاته ومضامينه بطريقة آلية بحتة . ذلك أن هذه الظروف وهذه التوجهات ليست ، في واقع الأمر ، إلا مجموعة من الاختيارات

الممكنة ، التى تعبر ، فى أغلب الظن ، عن « حاجات » أو « ضرورات » معينة ترتبط بشكل أو بآخر بعلاقات القوى الموجودة ، وإن لم تكن — بالضرورة — المهيمنة على الصعيد الاقتصادى فى الفترة التاريخية التى يُقتطع منها الخطاب أو المجال المعرفى الخاضع للبحث الأركيولوجى الذى سيُكمّله لاحقاً البعد الجينيالوجى .

بعبارة أخرى ، إن فوكو يعمل بواسطة تحليله للأرضية الوضعية للخطاب على تحريره أولاً من التصورات الذاتية ، وثانياً على تخليصه من مفهوم المؤثرات الواحدية الجانب ، والتى غالباً ما تتمثل فى هيمنة قطاع واحد من المجتمع على بقية القطاعات ، كما نرى فى بعض النظريات الشمولية التى تعطى الأولوية للعوامل الاقتصادية على جميع العوامل الأخرى فى تفسير الظواهر المادية والفكرية للمجتمعات البشرية . من ثم يتضح لنا ، أن مفهوم علاقات القوى (le pouvoir) ، الذى سيبلوره فوكو فى مرحلة لاحقة على دراسته للمستويات المعرفية ، يقدم لنا البديل الموضوعى لهذه الرؤية الواحدية المتسلطة . ذلك أن علاقات القوى ، أو ما يمكن تسميته بمراكز الضغط الاجتماعى تتحدد ، فى نظر فوكو ، على شكل شبكة كثيفة من العلاقات المتداخلة التى تلعب خلالها بعض المؤسسات ، كقطاع التعليم أو القطاع الطبى مثلاً ، وأحياناً بعض الوحدات الاجتماعية الأصغر كالمدرسة أو الأسرة ، بالإضافة إلى التقنيات والقدرات العلمية والفنية ومراكز السلطة على اختلاف مستوياتها الفوقية والتحتية ، دوراً هاماً وفعالاً فى توجيه المجالات الخطائية التى تتصل بها بشكل أو بآخر ، وذلك بتقديم بعض الخيارات الراجعة من مجمل الاختيارات الاستراتيجية الممكنة .

من ثم يتضح لنا أن الخطاب الذى يُعنى به فوكو فى المقام الأول ، والذى يعطيه الأولوية فى دراساته التطبيقية هو الخطاب الغنى بالمؤثرات « الأيديولوجية » وهو الذى يبرز عادة فى الممارسات السابقة على مرحلة التنظير العلمى . ومن ثم نفهم لماذا يعنى فوكو بما يمكن تسميته بالمنظور المعرفى للخطاب أكثر من اهتمامه بدراسة المستويات الاستمولوجية الخاصة به على

شاكلة باشلار أو كانجيلم . ومن هنا ندرك ، أيضاً ، الضرورة التى دفعته ، بعد محاولته الأولى فى تأكيد استقلالية الخطاب ، إلى ربطه بعوامل خارجية موجهة مثل الاختيارات الاستراتيجية .

خلاصة القول ، لقد برز إسم فوكو بعد صدور كتابه الشهير : « تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى » عام ١٩٦١ ، وهو الكتاب الذى تظهر فيه بذور المنهج الأركيولوجى ، وإن لم تكتمل بعُد الخطوط العامة لنظرية الكاتب فى معالجة تاريخ الفكر الفلسفى ، وذلك لما يتميز به هذا الكتاب من عفوية وما يكتظ به من مفاجئات ومقارنات غير مألوفة لعل أغربها هذه المقارنة الجريئة بين قرار الملك لويس الرابع عشر بحبس الفقراء والمنحرفين والمشعوذين وكل من لا هوية له من السكان فى بيوت الإصلاح وبين قيام المنهج اليقينى عند ديكارت فى عين اللحظة التى يستبعد فيها هذا الفيلسوف امكانية تهديد « الشيطان الماكر » ، ثم الجنون لسلامة العقل . كما نلاحظ أن هذا الكتاب يحمل بعض سمات المنهج البنيوى ، فهو ، وإن كان يصطنع مفهوم التاريخ ، يعمل ، فى الواقع ، على تحطيم مقولة التطور الخطى ومفهوم الاستمرارية ، وكلاهما ، كما نعلم ، من الأهمية بمكان لثبات الموضوع (الجنون) الذى تتناوله الدراسة التاريخية بالبحث والتحليل . من ثم نرى أن مفهوم « المرض العقلى » الذى ينتهى إليه البحث ، والذى حدده العلم الوضعى خلال القرن التاسع عشر كحقيقة للجنون لا يتطابق ألبتة مع مفهوم الجنون القديم الذى تحاول الدراسات التاريخية السابقة تقديمه فى صورة « موضوع » متخلف أو بدائى يتطور تدريجياً نحو مفاهيم علمية أكثر عقلانية ونضجاً .

معنى هذا أن أركيولوجيا المعرفة ، التى يقدم لنا الكاتب نماذج لها فى دراسته عن « الجنون » المذكورة وفى « نشأة العيادة » (١٩٦٣) وفى « الكلمات والأشياء » (١٩٦٦) سوف تستخدم مفهوم « القطيعة المعرفية » الذى ابتكره جاستون باشلار فى فلسفة العلوم ، والذى لا يمكن عزله عن فكرة « النسق » . ذلك أن المعرفة التى لا يمكن ادراكها عبر التطور

التاريخي أو « الدياكروني » لابد أن تدرك من خلال النسق المتزامن أو « السنكروني » ، وفقاً لاصطلاحات دي سوسير ، وهذا هو ما يقوم الكاتب بتحديد خطوطه العريضة في كتابه المنهجي « أركيولوجيا المعرفة » (١٩٦٩) . إلا أن الكاتب ، الذي كان يعترف صراحة من قبل باستخدامه للمنهج البنيوي ، يتنكر له فجأة ويأخذ يعيب عليه أو على أصحابه عدم قدرتهم على التخلص من منظور الذات الذي يعمل في تحليلاتهم بطريقة ضمنية . ومن ثم نراه يزعم لنا بأنه لا يقبل فكرة « البنية » أساساً ، وبأنه ينطلق في تحليلاته الأركيولوجية لا من الجمل النحوية المركبة ولا من الجمل المنطقية التي تتحمل الخطأ والصواب أو الحاملة لمعان بعينها ، وإنما من « الذرات المنطوقية » . على هذا النحو ، نفهم أن الكاتب يريد أن يتجنب صب ممارساته الخطائية في اطار نسق عام أو لغة عامة ذات قواعد صورية مطردة يمكنها أن تحدد بطريقة قسرية الأشكال المختلفة أو القوالب والتركيبات الممكنة للصياغات المنطوقية .

مهما يكن من أمر ، إن هذا الكتاب يحدد لنا المعرفة لا كنتاج لعملية خلق وابتكار وتفنن غير مشروط وإنما كحصيلة عملية من التشكيل والتنويع المحكومة ببعض قواعد انتاج وتوزيع تعمل بطريقة قبلية ولكن في حدود تاريخية بحتة . من ثم ، فإن موضوع الأركيولوجيا لا يصبح تاريخ الفكر بمعناه المؤلف ، وإنما « شروط امكانه » ، أي دراسة الأرضية المعرفية التي تحكم قوانين انبثاقه ، الأمر الذي يترتب عليه نبذ مفاهيم التأثير والتأثير والأصل والمصدر ، والتكامل والتلاق ، وكذلك استبعاد العمليات الغائية التي يضيفها العقل أو الشعور على الأشياء ، ورفض دور السببية التي تربط بين ظواهر تقوم على التشابه والتكرار ، ومبادئ التطور والتقدم المطرد حيث يمكن توحيد مجموعة من الأحداث المتنافرة حول مبدأ رئيسي ، وأخيراً اقضاء مفهوم « روح الشعب » أو العقلية الغالبة التي تتيح التقريب بين فترات أو اتجاهات بالغة الاختلاف .

على هذا النحو ، تصبح الأركيولوجيا بحثاً عن « الظواهر الوضعية

للانفصام المعرفي » ؛ بحيث يتضح لنا ، كما يقول فوكو ، أن أى مؤلف ليس مجرد « وجود مادي » وإنما خيط في نسيج معقد ، أو قل علاقة فرقية في نسق . والمراد من هذا هو أن ندرك أن أى مؤلف به مستوى ضمنى أو غائب تتكشف عنده الحقيقة ، وإن هذا المستوى ليس على الإطلاق من المعطيات الامبريقية لهذا المؤلف ، وإنما نتاج لعملية من عمليات البناء العقلى الخالص . كما تعنى الأركيولوجيا بالاحاطة بالخطاب في لحظة انبثاقه كحدث ، ومن خلال تناثره عبر الزمان ؛ كما ترى من واجبها الا ترد أى مؤلف إلى منطوق سابق إذ أن كل منطوق سابق هو ، فى واقع الأمر ، « لا منطوق » . وهكذا استطاع فوكو ، من هذا المنظور الذى يقوم على تفتيت الأنساق الجاهزة ، وإعادة ترتيب الذرات المعرفية المتحررة ، ورفض كل مبادئ الاستمرارية والاتصال عبر التاريخ ، أن يدرس انبثاق الخبرة الاكلينيكية فى قلب الخطاب الطبى الكلاسيكى الذى كان يقوم على التصنيفات النظرية والتصورات الفلسفية القبلية ، كما استطاع أن يخلل اجراءات تكوين العلوم الكلاسيكية كالاقتصاد والتاريخ الطبيعى ونظام اللغة نفسه انطلاقاً من مفاهيم « لغوية » إجرائية كانت بمثابة « النحو العام » الذى تولدت عنه هذه العلوم ملازمة لقواعد انتاجها التى تحدد لها حدود ممارستها .

غير أن الكاتب أخذ منذ قبوله « بالكوليج دى فرانس » عام ١٩٧٠ م يتحدثنا عن منهجه الجينيالوجى الجديد ، الذى استلهمه من كتابات نيتشه حتى يقدم لنا ، على عكس ما فعله من خلال منهجه الأركيولوجى النقدى ، الجوانب الوضعية والتكوينية للمؤسسات والتنظيمات والآليات السلطوية التى لعبت دوراً هاماً وفعالاً فى تأسيس الممارسات الفكرية التى ارتبطت بها كل هذه العلوم الطفيلية التى نعرفها تحت مسمى « علوم الانسان » . وليس من شك فى أن اهتمام فوكو بدراسة السلطة كان إحدى ثمرات ثورة مايو ١٩٦٨ التى أحدثت ، كما يبدو ، تأثيرات هامة فى توجيه الفكر الفرنسى المعاصر ، كما أن هذا الاهتمام يرتبط ، فى أغلب الظن ، بالطريق المسدود التى وصلت إليه

النظرية الأركيولوجية بسبب نزعتها التفتيتية وانغلاقها في حقل الممارسات الخطائية والمنطوقية الصرفة .

لقد استطاع فوكو بفضل مفهومه « الانتاجي » للسلطة ، الذي طبقه بنجاح باهر في دراسته عن « نشأة السجن » (١٩٧٥) أن يربط عمليات التنظير الفكري في الغرب بواقع الحياة الاجتماعية في توجهاتها الاستراتيجية الأساسية نحو بناء الدولة الليبرالية الحديثة . ذلك أن الأركيولوجيا بمفردها لم تنجح إلا في تقديم حقول معرفية عشوائية ليست لها أى انتظامات دالة ، طالما أن الكاتب حرم نفسه من كل معايير الحكم بالخطأ والصواب ومن كل أنواع الربط بين العلل والنتائج بين الخطاب والموجهات الاجتماعية ، اللهم إلا من المقولة الوظيفية للفاعل التي لا يمكن ردها إلى أدوار تاريخية ملموسة . غير أننا لا نقصد من هذا الادعاء أن فوكو تراجع عن القواعد الأساسية لمنهجه الأركيولوجي ، فهو ، في الواقع ، لم يربط بين المؤسسات أو التنظيمات السلطوية وبين الممارسات الفكرية من منظور العلة والمعلول أو من منظور أحكام تقويمية وإن كانت هذه تقوم بدورها بطريقة ضمنية ، وإنما عن طريق ما يمكن تسميته بـ « الانتاج المتوازي » .

ونقصد بذلك أن فوكو كان يميل في دراساته السابقة على ظهور مبحثه في « أركيولوجيا المعرفة » عام ١٩٦٩ إلى تصور الممارسات الفكرية من منطلق الاقصاء والاستبعاد على شاكلة ممارسات العزل التي كان يطبقها المجتمع في مؤسساته الخاصة بايواء المصابين بالجذام والطاعون وفي مستشفياته المستحدثة لابعاد الفقراء والمنحرفين والمجانين عن المدن . معنى ذلك أنه لما كان فوكو يرى أن التركيبة الاجتماعية المعاصرة لقيام المجتمع الرأسمالي الناشئ تفترض استبعاد الطبقات « السلبية » التي لا تلعب دوراً أساسياً في الانتاج ، فإن الممارسات المعرفية التي تتكون منها العلوم العقلانية ابتداء من ديكارت لا يمكن أن تتم الا باستبعاد كل ضروب المعارف والتصورات اللاعقلية المتوارثة عن العصور الوسطى وعصر النهضة . غير أنه في دراسته لعقوبة الحبس في القانون الأوروبي

الحديث وعلى ضوء النظريات الاصلاحية ، سوف يفتن إلى الوظيفة الانتاجية أو الایجابية التي يلعبها السجن ليس كنموذج عقابى فحسب وإنما أيضاً كنموذج اصلاحى وتربوى وتهذيبى ، وهو دور تشترك فيه مع السجن كثير من المؤسسات التي تلعب دوراً أساسياً فى نشر نظم الضبط والقيم والمعايير اللازمة لها كالمدارس والمعسكرات والملاجىء والمصححات .

من ثم يستطيع فوكو ربط الممارسات المعرفية ، وما يتمخض عنها من علوم نفسية واجتماعية واقتصادية وغيرها بالتقنيات والتنظيمات التي تبتكرها السلطة لاختضاع الأفراد وتطويعهم بحيث يتم دمجهم فى الآلة الانتاجية الكبرى للمجتمع الرأسمالى الذى تستقر دعائمه إبان العصر الوضعى ، وليس عزهم وقمعهم كما كان يتم فى العصر الكلاسيكى . وعلى نفس هذا النمط من الانتاج المتوازى ينسب فوكو إلى السلطة استخدام تقنيات مماثلة لتقنيات كنسية بحتة مثل طقس الاعتراف وعمليات فحص الضمائر بغرض تطويع النفوس وتثبيت مبادئ الضبط والتنظيم بطريقة تتداخل فيها معايير السوية الصحية والعقلية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية .

إلا أن الغريب أن فوكو ينسب إلى السلطة استخدام هذه التقنيات بطريقة جد ملتوية ، وهى الحث من جهة على الافضاء بمعلومات خاصة بالجنس عن طريق المؤسسة الطبية والطبية — النفسية بغرض احداث تراكم معرفى فى هذا المجال ، والعمل من جهة أخرى على خلق نوع من الثنائية المعيارية داخل النشاط الجنسى بحيث تكون هناك علاقات صحية وأخلاقية متلائمة مع السلطة وعلاقات شاذة وضارة سرعان ما ترتبط بعالم الفقر والانحراف والجريمة . إلا أن فوكو حاول ، بعد ربطه الجنس بالسلطة فى كتابه « ارادة المعرفة » (١٩٧٦) من حيث اهتمامها بالسكان والصحة ومستقبل النسل والشنود والانحراف ، أن يبلور دور التقنيات الكنسية التي أشرنا إليها فى انتاج مناهج وطرائق للتحليل النفسى كان لها الدور الأكبر فى احلال الطيب مكانة القس فى الدفاع عن السوية الاجتماعية وفى تحديد أطر الحقيقة البشرية ، بطريقة تكاد

تكون شمولية ، من زاوية تحليل الرغبة والتفسير النفسى للدفعات الأولية .

وعلى أثر هذا « الاكتشاف » حاول فوكو في دراسة مطولة عن الجنس ومفهوم العناية بالنفس عند اليونان البحث عن المصادر « الجينيةالوجية » الممكنة لبناء الذات في الفكر الغربى الحديث . ولقد استطاع عبر دراسة تبدو وكأنها تنقض مبدأ القطيعة المعرفية الوصول إلى أن عملية تفسير الذات وتوجيهها نحو القيم الأخلاقية ليست حكراً على المسيحية وإنما عرفها الفكر الرواقى القديم بشكل مؤثر وعميق . إلا أن هذه الاستمرارية تنقطع عند نقطة رئيسية بالغة الدلالة ، وهى أن المنطلق اليونانى — الرومانى في بناء الذات يختلف اختلافاً جذرياً عن المنطلق المسيحى . ذلك أن النموذج اليونانى يقوم على ضرب من الحرية « الفردية » التى تستمد وازعها الأخلاقى من الحدود الداخلية التى تقيمها لنفسها كنوع من السيطرة على الذات وضبط النفس ، بينما يقوم النموذج المسيحى على قواعد الزام خارجية تنعكس على النفس فى صورة اذلالٍ للذات وتقليصٍ لعزتها وثورتها وصولاً بها للحقيقة والخلاص .

وهكذا تمثل فلسفة فوكو رحلة فكرية بالغة الغور فى أعماق المذاهب والنظريات المعرفية الغربية التى تكونت منها ما نعرفه حديثاً باسم العلوم الانسانية . وهذه الرحلة ليس الغرض منها ، فى نظر هابرماس^(١) ، إلا تقويض دعائم هذه العلوم تماماً كما يقوم مشروع هيدجر ودريدا على هدم أسس الميتافيزيقا الغربية ، ومهما يكن من أمر ، إن الغاية من أركيولوجيا المعرفة ومن جينيولوجيا القيم والمعايير الملازمة لها تظل ، إلى حد كبير ، تأكيد حقيقة جد مؤثرة : إلا وهى ضرورة تخليص الإنسان الجديد من كل صور التوضع التى سجنه بين حدودها الخطاب الوضعى باسم علم هو أصلاً نتاج تاريخ حول

(١) Jürgen Habermas, "Les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault", in le Débat, no 41, 1986, P. 83.

زوراً إلى مقياس موضوعي لكل تاريخ وبإسم معايير متغيرة أُقيمت أساساً
ومرجعاً لكل تغيير .

★ ★ ★

الجزء الأول

نظرية الخطاب الأركيولوجي

١ — المجال الأركيولوجى

سوف نرى في دراستنا لفوكو ، وفي تتبعنا للمجالات المعرفية التي يعنى بتحليلها ووصف حقولها الخطائية ، أنه يحاول جاهداً تحديد مجالات ذات طابع خاص ، إذ هي لا تنطبق ، من جهة ، على العلوم المتعارف عليها ، والتي يقوم بتحليلها وتقصى خطواتها التاريخية أصحابُ النظر الابستمولوجي مثل باشلار وكانييلم ، كما هي لا تنطبق تماماً ، من جهة أخرى ، على مواد دراسية (disciplines) مكتملة أو ، على الأقل ، واضحة المعالم والحدود . ذلك أن اهتمام الكاتب بدراسة مجالات خطائية تنعقد حول وحدات مثل « علم النفس الباثولوجي » أو « التاريخ الطبيعي » أو « الاقتصاد السياسي » ، التي لا تعدو كونها مجرد مراحل أولية لبعض العلوم أو أشكالاً لم تبلغ بعد مرحلة الاكتمال أو النضج العلمي ، أي مرحلة « التقعيد » والنظر (formalisation) ، لا يشكل ، في نظره ، إلا نقطة انطلاق لتحديد « مجالات وضعية » للخطاب ، وليس من الضرورة بمكان أن تتطابق هذه الوحدات الدراسية ، في نهاية التحليل ، مع حدود التكوينات الخطائية الوضعية التي يتوصل إليها .

إن دليل هذا الانحراف بين المجال الخطائي المنبثق عن التحليل الأركيولوجي وبين المواد أو الوحدات الخطائية المعاصرة له يبرز بجلاء عبر موضوع « تاريخ الجنون » الذي كرس له الكاتب أولى دراساته الكبرى . ذلك أن نقطة البدء في هذه الدراسة — وإن كانت هذه الطريقة تتفق مع المنحى الابستمولوجي الذي يحاول الكاتب استبعاده — تتقاطع مع ظهور المجال المحدد المسمى « بالطب النفسي » في القرن التاسع عشر ، وهو المجال الذي لم يكن يرد إلى شيء محدد في القرن السابق عليه نظراً ، لأن ما كان يطلق عليه في القرن الثامن عشر اسم « أمراض الدماغ » أو « الأمراض العصبية » لم يكن يخضع لنفس الانتظام العلمي أو لنفس المواصفات والمعايير التي خضع لها الطب النفسي في بداية عصر الوضعية العلمية .

يبد أن المقارنة ، التي أقامها البحث الأركيولوجي بين مادة الطب النفسي وبين ما سبقها من مواد غير منتظمة وغير مطابقة لها ، لا شك قد أبرزت ، في

المقام الأول ، أن هذه الارهاصات العلمية كانت إحدى الأسباب أو شرطاً من شروط إمكان قيامها كمادة لها في عصرها -كيانها أو وضعها العلمي المحدد . أضف إلى ذلك أن هذه المقارنة قد كشفت لنا ، بعد ذلك عن تحرك عدة عوامل متشابكة اختلطت فيها المفاهيم والموضوعات والدلالات بسبب تداخل عدة مستويات في تحديد ظاهرة « الجنون » قبل أن يحددها الطب النفسى كموضوع خاص به ، كما أن تداخل هذه المستويات المختلفة كان سبباً قوياً في قيام حقول متعددة من الممارسات الخطائية بين طبية وقانونية وإدارية وأخلاقية وسياسية واقتصادية واجتماعية تتجاوز بكثير حدود المادة « العلمية » التى بدأت عندها عملية « التنقيب » الأركيولوجى (١) .

وليس من شك فى أن هذه الممارسات الخطائية التى انبثقت من خلال هذه القراءة الأركيولوجية ، وما تعتمد هذه من ألوان الارتداد اللاخطى ، وما تتيحه من تنائر للموضوعات المعرفية والمفاهيم والاختيارات الاستراتيجية ، قد شكلت بالنسبة لمادة « الطب النفسى » ضرباً من الأسبقية الخطائية التى لم يتحدد مصيرها بعد ، أو التى لا تنبئ بحال من الأحوال بما قد تؤول إليه . إذ ليس هناك دليل واحد على أن هذه الممارسات ، التى لم تتضح معالمها إلا بفضل هذه القراءة المرتدة المتعرجة ، سوف تتراكم وتتجمع بطريقة منتظمة حتى يتولد منها ، فى النهاية ، العلم المكرس لها . إن هذه الممارسات ليست ، فى الواقع ، غير مجرد ائتلاف أو تداخل عناصر يقوم عليها احتمال تشكيل خطاب علمى (— مجرد احتمال لأنه قد لا يتم تكوينه —) متميز بأشكاله وموضوعاته وصيغه الخاصة .

بعبارة أخرى ، إن فوكو لا يقوم ، عن طريق التحليل الارتدادى ، برد العلم إلى تجربة ذاتية أو شعورية لها قصديتها المثالية ، على طريقة هوسرل (Husserl) ، أو إلى وحدة أولية تُنَاطُ بها عمليات الترتيب والتنسيق ، وتُلحق بها غاية تسير فى حركة خطية تصاعدية متصلة ، وإنما جُل اهتمامه هو جمع شتات ما تم التلفظ به أو ما تمت صياغته من أقوال ومنطوقات ، وفقاً لجميع

الأنماط الخطائية الممكنة ، حتى يقوم خطابٌ يستطيع ، عند الضرورة ، أداء وظيفة علمية محددة . وليست هذه العناصر « المبعثرة » على طريق « المادة العلمية » ، التي لم تنتظم كلُّ مكوناتها بعد ، إلا ضروبا من المعرفة لم تصل بعدُ إلى مرحلة التنظير التي يتميز بها العلم .

إن هذه المعارف ، وهذا هو ما يؤكده درس الأركيولوجيا ، تنشأ مستقلة عن العلوم ، وليس هناك ما يحتم عليها أن تكون مقدمة تاريخية لها ، أو ضروبا من التجارب الفردية التي تؤدي إليها . أى أن الأركيولوجيا ، على العكس من التحليل التاريخي البحت للفكر ، الذي يصر أصحابه على ربط المعرفة بالذات المدركة المنظمة ، ويضطرون — بالتالى — إلى طرح القضايا « القبليّة » ، تقيم تحليلها على محور المعرفة نفسها ، وذلك بطريقة تجعل من الذات انعكاسا لها ، أو على الأقل ، فى موقع التابع الذى لا يستطيع أن يفرض وجوده سواء فى صورة نشاط قبلى أو فى صورة تجربة امبريقية حية^(٢) .

إن المعرفة ، كما نرى ، ليست مجالا تجريبيا تقوض أركانه حينما يستتب العلم المتمخض عنها وتتحدد علاقاته وتنتظم فى صورة ثابتة ومستقلة . كما أن العلم — أو ما يقبله المجتمع كعلم — يختلف دوره ويتغير وضعه باختلاف وتحول التكوينات الخطائية التي يظهر من خلالها ، فما كان يُقدّم فى العصر الكلاسيكى — وفقاً لمثال فوكو — على أنه معرفة طيبة للأمراض العقلية ، لم يكن إلا جزءاً جد محدود من مجال المعرفة الخاصة بظاهرة الجنون ، إذ أن مستوى المعرفة الطبية حينذاك لم يكن يتجاوز فى أهميته ، بالنسبة لتحديد المرض العقلى ، المستويات التنظيمية والتقويمية الأخرى التي كانت تتداخل معه : المستويات القضائية والدينية والسياسية ... الخ ، هذا بينما لعبت المعرفة العلمية « المتخصصة » للأمراض العقلية دوراً بالغ الأهمية خلال القرن التاسع عشر . ذلك لأنها كانت تمثل النموذج الأمثل ، ومن ثم قاعدة اتخاذ القرار .

إن الأركيولوجيا ، عليها . كذلك ، وهى تدرس المجالات الخطائية التي تنبثق

من خلالها صنوف الممارسات المعرفية ، التي يتكون منها ، في مرحلة من المراحل أو عند مستوى من المستويات الوضعية ، العلم الذي تنطلق منه للدراسة الماضي ، أن تكون على وعى تام بالمسافة التي تظل قائمة بين هذا العلم وبين هذه الممارسات ، إذ أن الأيديولوجيا سوف تقوم بعملها داخل هذه المسافة البالغة التوتر ، والتي تشكل الهيكل الثقافي العام الذي انسلخ منه هذا العلم . غير أن فوكو لا يقصد بالأيديولوجيا ما يتصل منها بالبنية « المثالية » للعلوم وما توحى به من ألوان التفسير المضلل أو البعيد عن طبيعتها ، ولا حتى ما يتصل بمستوى استخدامها التقني وما قد يؤدي إليه من استغلال هذا الدور في التأثير على المجتمع والأفراد . إنما هو يُعنى ، على وجه خاص ، بالعمل الأيديولوجي الذي يتم عند نقطة التقاء العلم بالمعرفة .

ذلك أن العلم حينما يستقر في داخل الممارسات المعرفية ويشترك له مكانه الخاص به ، ينسلخ في الواقع عنها ، إلا أنه لا يستطيع ، مع ذلك ، التخلص منها أو القضاء عليها . بل على العكس ، إنه يميل إلى تنظيمها ، أو على الأقل تنظيم بعض موضوعاتها ، كما يميل إلى اضافة طابع المنهجية على بعض صياغاتها والصورة العلمية الدقيقة على كثير من مفاهيمها واختياراتها الاستراتيجية . بعبارة أخرى ، يمكن القول بأن هناك أداءاً أيديولوجياً للعلم كممارسة خطائية قائمة وفاعلة بين ممارسات أخرى ، ومن هنا تبرز هذه العلاقات التي تقوم أحياناً بين بعض العلوم ، كالاقتصاد السياسي والعلوم الاجتماعية ، وبين البناء الاجتماعي وأهدافه السياسية . إلا أن فوكو يعود فيؤكد لنا أن أى تحليل عميق لهذه العلاقات لا يقوم من خلال ابراز الفرضيات الأولية لمثل هذه العلوم والبحث عن المتناقضات القائمة بين مسلماتها ونتائجها ، وإنما من خلال « البنية الاستمولوجية » التي تبرز في التكوين الخطابي لهذا العلم ، مع ما يتطلب ذلك من تتبع ظهور هذا التكوين في حقول الممارسات الخطائية السابقة عليه وتقفي أثر موضوعاته ومفاهيمه واختياراته الاستراتيجية والعوامل الخارجية التي قد تكون أدت إلى رجحان هذه الاختيارات وأضفت عليها صفة الوضعية^(٣) .

إن التكوينات الخطائية ، التي تبرزها الأركيولوجيا بغرض وصفها وتحليل

عناصرها على ضوء العلاقات التي تتوزع من خلالها هذه العناصر ، ليست وحدات أو مجالات بسيطة تتحرك في خطية مطردة . بل على العكس ، إنها تمر بخطوات أو درجات (seuils) مختلفة يحكمها جدول زمني محدد ، وإن كان هذا الجدول لا يحكم عليها بتعاقب أو تسلسل مسبق أو غائي حتمي ، إذ هو أقرب — كما نتصور — إلى نوع من الترتيب أو التدرج « المنطقي » الواقعي منه إلى ضرب من التطورية المرحلية الصاعدة . . أى أنه يمكن القفز من مرحلة إلى أخرى غير تلك التي قد نتصور أنه من الضروري المرور بها ، وقد تتدهور مرحلة متقدمة فتتقرض وتختفى أو تتحول إلى مجرد أيديولوجيا .

هذه المستويات ، وفقاً لتدرجها ، هي : المستوى الوضعي (seuil de positif) الذي يتحقق بتفرد ممارسة خطائية ما وارتكاز عملها على نسق منطوق تكويني واحد ، والمستوى الاستمولوجي أو المعرفي (seuil de épistémologisation) حينما تتضافر مجموعة من المنطوقات على تكوين مجال وضعي متسق تُفرض من خلاله بعض المبادئ العامة كمقياس أو نموذج للإنجاز أو التحقق المعرفي . وحينما يتشكل الخطاب على هذا النحو المعرفي ، فيأخذ في الخضوع لبعض المعايير القياسية ، وحينما تتخلص المنطوقات من قواعد التكوين الأركيولوجي لترتبط بقواعد بناء الفرضيات والصيغ العلمية ، يدخل التشكيل المعرفي حينئذ مرحلة العلمية (seuil de scientificité) . أما المستوى الأخير ، فهو مرحلة « التقعيد » أو التنظير (formalisation) التي لا يبلغها الخطاب إلا حينما يكتمل بناؤه النظري العام بمسلماته وفرضياته وأنماط تحولاته .

ومن الواضح ، كما سبق القول ، أن هذه المستويات تخضع لمبدأ « توزيع زماني » ، وهذا التوزيع يعد — في نظر فوكو — من أهم مجالات البحث الأركيولوجي . إلا أن هذا التوزيع لا يخضع لقواعد اتساق أو انتظام فالتكوينات الخطائية المختلفة لا تمر تباعاً بهذه المستويات المذكورة ، كما أن الزمان لا يشكل ، بالنسبة لها ، عامل انضاج أو اكتمال طبيعي . إن هذه التكوينات تعد أساساً تشكيلات لأحداث تناثرية لا تخضع في توزيعها لمبادئ التطور ، وما هذه المستويات إلا أنماطاً مختلفة من التكوينات والممارسات

الخطائية . ولربما كان هناك علم واحد لا بد من استثنائه ، في نظر فوكو ، من هذا التسلسل المرحلي التكويني ألا وهو علم الرياضيات الذى بلغ المستوى الوضعى مرة واحدة على الرغم من استمرار الممارسات النظرية الخاصة به ، أى استمرارها من غير أحداث لقطعية معرفية تفصل بين وضعيتها « الأولى » وبين هذه « المثالية » (idéalité) التى لا يعترضها فكر أو علم الا لتثقيتها وترديدها في صورة جديدة^(٤) .

من ثم يتضح لنا أن هناك أنماطاً مختلفة لتأريخ العلوم وتحليلها ولقد أبرزت هذه المستويات الأربعة المشار إليها بعض أشكال مختلفة منها . هناك ، مثلاً ، التحليل النظرى التجريدى الذى يدل عليه تأريخ الرياضيات منذ نشأتها ، وهو المنظور الذى يحكم مبدأ التحليل « الارتدادى »^(٥) الذى ينطبق عليها والذى يستبعده فوكو من مجال العلوم الأخرى مخافة أن تتكرر إلى مالا نهاية اشكالية المصدر ومبدأ القبلية التاريخية .

أما التحليل المناط به وصف مستوى العلمية فالغرض منه هو تتبع مفهوم من المفاهيم وإدراك كيفية تحوله من وضعه الخيالى ، الذى تشكل فيه الصور المجازية نوعاً من العقبة الاستمولوجية كما أبرز ذلك باشلار^(٦) ، إلى وضعه كمفهوم علمى مجرد له قاعدته الفكرية ووظيفته الوضعية المتعارف عليها . كما يكلف هذا التحليل بدراسة التحولات التى تنقل قطاعات من الممارسات الامبريقية المشوبة بأحكام القيمة والأفكار المسبقة إلى مجالات علمية دقيقة . إلا أن هذا النمط من التحليل غالباً ما يحكمه ، نظراً لقيامه على معيارية العلم المعاصر لزمن الباحث ، منطق الخطأ والصواب ومفهوم « العلمى » و « اللاعلمى » ، إذ أن الغاية ، في نهاية المطاف ، من هذا التحليل هو إقامة تاريخ ابستمولوجى للعلوم .

يبقى النموذج الأركيولوجى الذى يقوم فيه التحليل على تحديد نقطة الالتقاء بين المستوى ابستمولوجى والمستوى الخطائى الوضعى . أو بعبارة أخرى ، على إدراك أنواع التمايز وأشكال التخلخل التى تتم حينما تتحول بعض التكوينات الخطائية الوضعية إلى أشكال ابستمولوجية قد تتحول بدورها إلى علوم أو قد لا تتحول . إن الأركيولوجيا لا تعنى إذن بوصف ضروب المعرفة

والممارسات الخطائية من منظور « المعيارية العلمية » ، وإنما تعنى بوصف هذه الضروب المعرفية والممارسات الخطائية إبان تحولها إلى علوم ، سواء نجحت في ذلك أم لم تنجح . المهم هو أن يبرز هذا التحليل كيف يمكن لممارسة خطائية ما أن تتحول إلى علم ، وكيف يستقر لها هذا الوضع العلمى مع ما تقتضيه هذه العملية من ارتدادات كانت بمثابة امكانيات وجود فعلية في التكوينات الخطائية السابقة على انبثاق هذا العلم ، وفي التحولات الوضعية لهذه التكوينات التي أدت إليه . باختصار يمكن فهم هذا المنظور على أنه طرح لتاريخ العلوم من خلال الممارسات الخطائية التي أدت إليها ، وابرار لطرائق التحول وأنماطه المختلفة التي هيمنت عليها خلال المراحل أو المستويات المتباينة التي سبقت الإشارة إليها ، والتي قد تنتهى إلى تأكيد هذه العلوم كممارسات ابستمولوجية أو قد تصل بها إلى مرحلة التنظير الكامل .

إن تحليل الخطاب المعرفى على هذا النحو هو ما يسميه فوكو بتحليل « الابستميا » (épistémè) . والابستميا ، كما هو واضح من تفسيره لهذه اللفظة ، ليست رؤية وجود ولا بعدا تاريخياً له قوة البنية الحتمية^(٧) التي تفرض نظامها على جميع ألوان المعرفة والمعايير العقلية التي تخضع لها في عصر من العصور . هي ليست إلا مجمل العلاقات التي يمكنها ، في عصر من العصور ، تجميع وتوزيع الممارسات الخطائية على شتى ضروبها في أشكال معرفية قد تؤدي إلى أنساق علمية أو صياغات نظرية عامة أو قد لا تؤدي ؛ إلا أنها ، على كل حال ، تفتح الآفاق أمام مجالات لا تنتهى من العلاقات المتحركة ، التي تقوم تارة وتنفرط تارة أخرى ، بين العلوم والأشكال الابستمولوجية والمجالات الوضعية والممارسات الخطائية .

إن الابستميا ، من ثم ، هي إدراك ومتابعة للوضعية التي يسمح ظهورها في قلب الممارسات الخطائية بقيام وتكون أشكال عديدة ومتمايزة من الأنساق المعرفية والعلمية والنظرية ، وهى ، في هذا التبع ، لا تبرز شرعية هذه الأنساق ولا تحاول الحكم عليها من منظور الخطأ والصواب ، أو ردها إلى أشكال وأنماط تعبيرية خاصة بقوالب عقلية أو بناءات شعورية قبلية ، وإنما مجرد اظهارها كمجموعة من العمليات والممارسات التاريخية التي تم حدوثها فعلاً .

وهي ، بالإضافة إلى ذلك ، لا تحاول قسر تحليلها على خصوصية المجالات العلمية ، على طريقة المنهج الاستمولوجي الصرف ، لأنها تعني ، في المقام الأول ، بالمجالات المعرفية ، أي — كما سبق القول — بالمعرفة في التقائها بشتى الأشكال الخطائية الأخرى كالعلوم بالطبع ، ولكن أيضاً — لما لا ؟ — بخطاب الأيديولوجيا والسياسة والسلطة والجنس^(٨) .

فوكو والبنوية

لقد اعتدنا أن نضع فوكو في زمرة البنيويين ، وكان ذلك المنحى العام لكثير من الباحثين الغربيين ، وعلى رأسهم ، في بعض الأحيان ، ليف من كبار الفلاسفة والعلماء المعاصرين من أمثال فرنسوا فال^(٩) وجان بياجيه^(١٠) اللذين أفردا له مكاناً خاصاً في كتاباتهم عن الفكر البنيوي المعاصر ، كما أن فوكو نفسه لم يتخل عن الإشارة إلى هذا المنهج ، كما فعل صراحة في دراسته عن « نشأة الطب الاكلينيكي »^(١١) ، وذلك بالرغم من تنكره المفاجيء له الذي نلاحظه في كتابه « أركيولوجيا المعرفة »^(١٢) الذي يحاول فيه بلورة نظريته في قواعد الخطاب الأركيولوجي .

ولربما كان سبب هذا الاختلاط الظاهري هو تشابه بعض المقولات وتداخل بعض الفروع المنهجية التي نراها مطبقة في دراساته العملية ، والتي لم يستطع فيها بعد أن يبلور رؤيته الخاصة ، وبالتالي لم يستطع أن يحدث « القطيعة المعرفية » المطلوبة بين منهجه الأركيولوجي الذي لم يزل بعد ، في هذه الدراسات التي سبقت عملية التنظير ، في دور الممارسة وبين ممارسات وتنظيرات المنهج البنيوي كما نراها مثلاً في كتابات كلود ليفي — ستروس أو جاك التوسير وتلاميذه .

على كل حال ، لقد حاول فوكو أن يميز بين مستوى دراسته للخطاب وبين المستوى الاستمولوجي كما نراه مطبقاً في دراسات باشلار ، وعلى وجه خاص في دراسات استاذة كانجيلم الذي عني عناية خاصة بتحليل المفاهيم البيولوجية والطبية^(١٣) وعمل على تطبيق أهم المبادئ المعرفية التي يعتمد عليها فوكو وسير في تحليلاتهما ، ألا وهو مبدأ « الارتداد » (réurrence) . وإذا كان الأمر كذلك ، فلما لا يحاول كاتبنا أن يميز بين منحاه الفكري والمنهجي ،

خاصة في كتابه « أركيولوجيا المعرفة » الذي كرسه للتظير واستخراج القواعد والقوانين التي حكمت تحليلاته السابقة ، وبين المناهج البنيوية التي يُدفعُ إليها دفْعاً من قبل الرأي العام ، وحتى من قبل المتخصصين الذين يفضلون — ربما ايثارا لسهولة التصنيف والتعريف — إدراج فكره تحت مقولة من مقولات البنيوية^(١٤) ؟.

ومن هنا سوف نرى كيف يحاول فوكو جاهداً في هذا الكتاب بلورة مفاهيمه الجديدة كالتكوينات الخطائية والوضعية والمعرفية والحقول المنطوقية والممارسات الخطائية والاختيارات الاستراتيجية والعلاقات اللاخطائية ، وإزالة كل لبس وكل شبهة يمكن أن تقوم بينها وبين مفاهيم ومقولات أخرى كاللغة والكلام والتزامن والنسق ، وهي مفاهيم قد نضجت وأتت ثمارها في مجالات دراسية أخرى كالآداب والأسطورة وفنون السيميولوجيا (sémiologie) مما عُرف واشتهر تحت المسمى العريض للبنيوية . ولكن هذا ، على كل حال ، لن يفت في عضدنا ولن يحول بيننا وبين التماس أسباب التشابه وأوجه المقارنة بين بعض المفاهيم واستخداماتها ، وبين بعض المبادئ وتطبيقاتها ، سواء أكان ذلك بين المجال البنيوي وبين المجال الأركيولوجي أو بين هذا الأخير وبين مجالات أخرى .

يقول فوكو إنه إذا كان قد أنكر الرأي القائل بمبدأ تجاوز الخطاب إلى ذاتية منشئه وما توحى به هذه الذاتية من دينامية أو حركة واعية موجهة له ، فليس ذلك تأثيراً بالدراسات الألسنية الحديثة ، وافادة من المفاهيم الجديدة التي أثمرتها ، وخاصة تعريف النسق اللغوي نفسه ومبادئ البناء والتركيب الملازمة له ، والتي لا يصح منها إلا ما يتفق وقواعد النسق ومقولاته الصورية السابقة على الكلام أو الانجاز بالقول نفسه ، فهو لا يُعنى بميكانيزمات اللغة في كليتها وإنما بمستوى تحليلي دقيق ومحدد منها ، وهو مستوى الانجازات المنطوقية ومدى انتظامها في ممارسات خطائية ذات طبيعة معرفية أو علمية أو دون ذلك ومدى تأثيرها ، أثناء عملها ، بظروف خارجية تشكل بالنسبة لها محاور اختيارات استراتيجية أو قل سلطوية لها صفة القسرية أو الحتمية النسبية .

إن التنكر للذاتية اذن ، وهو القاسم المشترك بين أركيولوجيا المعرفة وبين

جميع المناهج البنيوية المعاصرة ليس ضرباً من التشبه بهذه الأخيرة ، لأن الكاتب لم يرد ، على عكس ما قد يتبادر إلى ذهننا حينما نقرأ كتابه « الكلمات والأشياء » أن يكتشف نظاماً عاماً لا واعياً للخطاب ترد إليه كل أنواع النشاط الثقافي وجميع ألوان المعرفة المتزامنة معه ، وإنما كان جل همه — كما يقول — إبراز التمايزات والاختلافات التي تنشأ في قلب الممارسات الخطائية وإبراز ما أدت إليه من تكوينات وضعية وحقول معرفية وعلمية مختلفة وكأنا التمايز أو الاختلاف لا يقوم على أرضية ما من النظام أو على شكل ما من أشكال النسق الذي لا يمكن لعلاقات فرقية أن تنشأ إلا في إطاره . لا غرابة إذن في أن يناقض فوكو نفسه ، ويصرح بعد عامين من نشره لكتابه « أركيولوجيا المعرفة » بأنه أراد في كتاب « الكلمات والأشياء » أن يدرس لا التمايز وإنما تاريخ « التماثل » و « التشابه » و « الهوية »^(١٥) .

ومع ذلك ، فالكاتب لا ينكر على البنيوية قيمتها أو فعاليتها الكشفية ، ولا مانع لديه من أن تكون هناك عناصر تجمعها علاقات ، كما يذهب البنيويون ، ولا أن تكون لهذه العلاقات قواعد أو قوانين بناء وتركيب ، كما أنه لا يعارض في أن يتحدث البنيويون عن « اللغة العامة » وعن « لغة الأساطير » وعن « لغة اللاشعور » أو الخيال ، بالرغم من غرابة ذلك كله بالنسبة له . ولكنه لشديد الحيرة أمام هذه اللغة البنائية نفسها ، لغة المعرفة التي يصطنعها أصحابها ولا يقبلون بأية حال من الأحوال أن تكون هي نفسها قابلة للتجاوز أو التحليل .

إن فوكو في اعترافه بفعالية التحليلات التي تنجزها هذه اللغة البنيوية ، كما نرى ، لا يقبل استبعادها هي نفسها من التحليل ، لأن قبول ذلك يعيدنا ، في نظره ، من جديد إلى قبول ما تم تطهير الحقل المعرفي منه ، ألا وهو محاولة تجاوزه بتأسيسه عن طريق هذه اللغة المتجاوزة هي نفسها لما تحلله ، إذ لا جدوى لذلك كله ، في نظره ، حتى ولو لم يكن اللاشعور « الحافة الضمنية للشعور » ، ولو لم تكن الأسطورة ضرباً من « رؤية الوجود » أو الرواية شيئاً آخر « غير التجربة الحية المعاشة » طالما أن كل هذه الحقائق والافتراضات التي تتوصل إليها هذه اللغة هي وليدة العقل المحلل نفسه ، هذا العقل الذي لا يعفيه

فوكو من الشك : « إذ أنه لا هو ولا ماضيه ، ولا ما يجعله ممكنا وملكا لنا يهرب من التحديد القبلي »^(١٦) .

ومن ثم ، فإن فوكو سيطرح على هذا العقل المحلل نفسه أسئلة « المصدر » و « الغاية » و « الاستمرارية الزمنية » ، كما سيكشف عن هيمنة « القبليّة - التاريخية » على الفكر المرتبط به ، ولن يتورّع عن فك الخيوط الفكرية التي تربطه ، منذ القرن التاسع عشر ، بإشكالية المصدر والذات المؤسسة . ذلك أن الغرض الأساسي ، الذي يعمل الكاتب على تحقيقه ، يبقى وسيظل دوماً تحرير الفكر من ربة « الترانساندنتالية » . وإذا كان الأمر كذلك ، كيف نريد لكتابنا أن يعمل على تنظيم فكره على شاكلة البنيويين ، وأن يصب أحكامه وتصوراتهم في مقولات اللغة وقوالها الصورية العامة ؟

ومع ذلك ، سواء رفض فوكو منظور البنيوية أو لم يرفض ، فإنه لا يستطيع أن يخرج عن المنظور العام للغة الذي رسمت البنيوية خطوطه العريضة وحددت معالمه بالنسبة لمختلف العلوم الانسانية المعاصرة^(١٧) التي حاولت أن تتخذ من علم اللغة نموذجاً لها ومنهجاً تعمل على بلورته وتطويره بحيث يتيح لها تحقيق ما تطمح إليه من عمليات التنظيم والتصنيف التي تتلاءم مع المادة البحثية التي تعالجها . ولا شك أن أهم سمة لهذا المنظور البنيوي هو استبعاد كون اللغة تصويراً أو تعبيراً عن الواقع كما تقدمه لنا التراكيب النفسية والمنطقية ، وذلك حتى تصبح العناصر اللغوية جزءاً لا يتجزأ من علاقاتها المتبادلة التي تفترض ضمناً أسبقية التنظيم اللغوي عليها . من ثم لا يمكن لعناصر لغة ما أو مكوناتها أن تشكل مجموعة من المعطيات السابقة عليها بحيث يمكن تحليلها بمعزل عن نسقها كما كان يفعل علماء النحو المقارن قبل سوسير ، إذ أن هذه العناصر ليست إلا علاقات فرقية في نظام^(١٨) .

إن قيمة العنصر ، في نظر سوسير ، لا تتحدد إلا بمكانته في النسق أو عن طريق « العلاقة » التي تنتظمه مع غيره من العناصر وتحدد وضعه منها في إطار التنظيم الكلي السابق عليه بالضرورة . كما أن « هوية » العنصر ، التي تسمح لنا بالتعرف عليه من خلال هذا التنظيم ، تتكون من « ماديته » التي تدل على استمرار بقائه ، ومن « ثبات موقعه » بحيث لا تضطرب العلاقة التي تحدد

موقعه من العناصر الأخرى . ولا يتم هذا التحديد للعلامة اللغوية في علاقتها الفارقة بالعلامات الأخرى إلا من خلال سلسلة العلامات المشاركة لها ، أى ما يكون « البرادجم » الخاص بها ، وليس المقصود بالبرادجم إلا مجموعة العلامات المشابهة للعلامة محل البحث ، والتي تُحَدِّثُها تجاه بقية العناصر الأخرى المكونة للنسق^(١٩) . وما نظن فكرة « البرادجم » هذه إلا ما يسميه فوكو « الحقل المشترك » للمنطوقات ، كما سوف نرى .

ويرى ديكرو أن سوسير أكد وجود النظام اللغوى وأسبقيته على مكوناته ؛ ولكنه لم يحدد تماماً طبيعة العلاقات التى يقوم عليها هذا النظام ، إلا أنه انطلاقاً من مقدمات سوسير التى لا تقبل بأن تكون اللغة مجرد تصنيف أو ترتيب لموضوعات العالم الخارجى ، يمكن القول بأن النظام اللغوى يعمل أساساً كأداة لتوصيل المعلومات وتوليدها ، الأمر الذى يحدد دور العلامة اللغوية لا من حيث كونها تصويراً لشيء خارجى أو تعبيراً عن مضمون أو فكرة وإنما كرمز تتحدد كفاءته بقدرته على التوصيل وابتكار التصورات والأفكار ، وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا من خلال علاقات تمايز داخل النظام اللغوى^(٢٠) .

ولكن إذا كان هذا المنظور العام للغة لا يشكل بصورة مطابقة تماماً ، بالنسبة لنظرية المنطوقات عند فوكو ، الإطار الفعلى أو الكلى الذى تتحرك من خلاله ، فهو ، على الأقل ، يشكل الإطار أو السياق الضمنى الذى تتحدد فيه نظريته الخطائية بتمايزها المستمر والمنهجي ، ان صح هذا التعبير . وسوف نرى فيما بعد إلى أى مدى يتميز منهج فوكو بالاعتماد على السمات السالبة التى تفرقه عن مجمل الفكر الفلسفى أو المنطقى المعاصر .

لا غرابة إذن فى أن يتجنب فوكو ، بقدر الامكان ، صب ممارساته الخطائية فى إطار نسق عام أو لغة عامة ذات قواعد صورية مطردة يمكنها أن تحدد بطريقة قسرية الأشكال المختلفة أو القوالب الجائزة للصياغات المنطوقية فى توزيعها بين حقولها المختلفة ؛ المشتركة والملازمة والمضافة ومن ثم يتولد فى كتابات الفيلسوف هذا الاختلاف الجوهرى بين طبيعة المنطوق الأركيولوجى وطبيعة الجملة النحوية أو المنطقية : إذ أن المنطوق يتحدد لديه بأنه وحدة تاريخية تتميز بالندرة لأنه ما تم صياغته أو قوله فعلاً ، بينما تخضع الجملة

النحوية وما يرتبط بها من دلالات لقواعد الاحتمال والامكان الخاصة بالنسق وترتبط الجملة المنطقية بمعايير تنظيمية تميز بين الخطأ والصواب (٢١) .

وإذا كان المنطوق يخضع لقواعد تكوينية خاصة به وبحقله ، فهي قواعد متغيرة لا تشكل مجالاً متسقاً وإنما مجرد انتظامات مؤقتة ، لأنها نتاج تاريخي محدود . ذلك أن المنطوقات تجمعات مكانية (topiques) تتوزع بطريقة التناثر وبواسطة قواعد تحول لا تخضع لأي منطق ولا لأي معايير قياسية غير تلك التي تحكم وجودها الفعلي ، وتنتهي — بالتالي — بانتهاء وجودها . كما أن المنطوق في اتصاله بفاعله أو بالموضوعات أو المفاهيم ، التي يبرز من خلالها ، لا يتسم بأي ارتباط داخلي (intrinsèque) ثابت ، فهو لا يقبل فاعلاً محدداً كالجملة ، لأن علاقته بالفاعل ، أو على وجه أدق ، بالمواقف الفاعلة هي أساساً علاقة متغيرة ، ومن ثم قابليته لقبول أكثر من موقف أو وضع فاعل ، وهو في علاقته ، في الوقت نفسه ، بالموضوعات والمفاهيم ، لا يعمل على ردها إلى مرجع (référence) أو قصدية (intentionnalité) محددة ، إذ غالباً ما تتولد موضوعاته ومفاهيمه من وجوده الأولي المباشر بطريقة التواجد الاشتقائي (dérivation) (٢٢) .

أضف إلى ذلك أن فوكو في رفضه ربط المنطوق بالجملة النحوية والجملة المنطقية ، على أساس أنهما تشكلاان أبنية جاهزة يمكن أن تصب في نسق دلالي عام ، إما قبلي وإما غائي ، يرفض ، في الواقع ، شكلين من أشكال التحليل المرتبطين بهما ارتباطاً لازماً وهما التقعيد (formalisation) والتفسير (interprétation) . فالتقعيد يتجاوز النص نحو شكل من أشكال المعقولة التي تعمل بطريقة صورية — وظيفية ، ويفجر ، من ثم ، نوعاً من القول الفائض (sur-dit) ، والتفسير يقوم على استبطان النص واستجلاء المعاني الخفية الكامنة فيه ، ويعمل — بالتالي — على تحرير مستوى غائب من اللاقول (non-dit) . ومن هنا كان ارتباط المنطق بالجملة النحوية وعمله على تحليلها إلى جمل منطقية ، وسعي التحليل النفسي إلى البحث عن ثغرات الكلام حتى يقوم بملئها بعلامات الرغبة الغائبة ، ومن هنا اكتفاء الأركيولوجيا — كما يقول دولوز — بتسجيل ما قيل كأساس وضعي للمنطوق (٢٣) .

ولربما بررت علاقة فوكو بالبنوية بصورة أوضح من خلال الدراسة الممتازة التي كرسها لفكره ومنهجه الكاتبان دريفوس وراينو^(٢٤) ، إذ يقول هذان المؤلفان في مقدمة كتابهما بأن قضية انتماء فوكو إلى البنوية قد شغلتها كثيراً ، إلا أنه حينما توجهها إلى الكاتب بالسؤال عن موقفه أجابها بأنه قد تأثر ، من غير شك ، بالموجة البنوية ، غير أنه لم يحاول قط أن ينشئ نظرية عامة للخطاب ، وإنما كان جل اهتمامه منصباً على تحليل « أشكال مختلفة من الممارسات الخطابية »^(٢٥) .

على كل حال ، لقد حاول الكاتبان تحديد ثلاث مراحل منهجية متميزة عند فوكو ، وهي على التوالي : مرحلة استقلالية الخطاب ، التي يُنظر لها بصفة جذرية في كتابه « أركيولوجيا المعرفة » والتي حاول أن يحدد فيها وضعية الخطاب وخصوصية ممارساته إلى حد الدعوة بتأثير الخطاب على الممارسات الاجتماعية ، ثم مرحلة ثانية يتجاوز فيها البنوية والتفسيرية (Herméneutique) مع نزوع خاص إلى ما يسميه الكاتبان « أركيولوجيا التفسير » ، وذلك إبان فترة وقوعه تحت تأثير دراسته لنيتشة ، التي أفاد منها كثيراً فيما يخص ، على وجه التحديد ، مفاهيم الجنون والجنس والموت والمنهج الجينيولوجي ، ومرحلة أخيرة ، ابتداء من السبعينات ، يواصل فيها الكاتب تحليلاته الأركيولوجية ، مع تباعد واضح وملح عن البنوية ، وتقارب مستمر مما يشبه الحس الهرمينوطيقى الذي يلزمه بالبحث عن « دلالات » الممارسات الخطابية انطلاقاً من أفق أو موقف تاريخي محدد ، وهذا ما يسميه الكاتبان بمنهج التحليلية التفسيرية (analytique interprétative)^(٢٦) .

إلا أنه مهما يكن أمر هذه المراحل ، فإن الذي يعنينا هنا هو إمكانية التوفيق بين البنوية والأركيولوجيا ، إذ كان ثمة مجال لذلك . ولقد تبين لنا أن الكاتبين الأمريكيين يتفقان مع جيل دولوز في مجال تحديد خصوصية الخطاب ، التي تعنينا هنا في المقام الأول ، على أن فوكو يرفض في تحليله للخطاب الارتكاز سواء على المنحى التفسيري الذي يرد الممارسات الخطابية إلى خلفية دلالية قبلية ، أو على مبدأ التقعيد الذي يتيح بناء النظريات العلمية اعتماداً على قواعد عامة للقياس والاستنباط^(٢٧) .

ومع ذلك ، فإن وصف الممارسات الخطائية كمجرد مجموعة من العناصر الخاضعة لقواعد تحول خاصة ، وبصرف النظر عن أى أدعاء للحقيقة تناط به المنطوقات ، وعن أى ضرورة تأسيسية لتبرير قيام هذه المنطوقات أو مثيلاتها ، لا يمنع ، فى رأى الكاتبين ، من وجود بعض أوجه التشابه بين الأركيولوجيا والبنوية .

فياترى ما هى السمات المشتركة بين المنهجين ؟

يحدد لنا الكاتبان ، فى البداية ، نوعين من البنوية : بنوية يسمونها ذرية وفيها تُحدّد العناصر بطريقة مستقلة عن وظيفتها فى النسق ، وبنوية شمولية حيث يُعرف كل عنصر افتراضى أو تقديرى بطريقة مستقلة عن النسق أيضاً ، ولكن حيث يؤخذ كل عنصر فعلى على أنه وظيفة فى النسق الكلى لعلاقات التمايز التى يرمز إليها . ولما كانت الأركيولوجيا لا تعزل المنطوقات عن حقول صياغتها وعلاقات تواجدتها فى هذه الحقول ، فإنها لا يمكن أن تلتقى ، من ثم ، بالبنوية الذرية ، أما بالنسبة للبنوية الشمولية ، فإن علاقتها بها — لاشك — ذات طابع « مركب » ، كما يقول الكاتبان .

ففوكو ، مثل أتباع البنوية الشمولية ، يؤمن بأن تحديد الهوية الفردية لأى منطوق لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال « حقل مشترك » ؛ بل أن هذه الهوية — وفى هذا تجاوز للبنوية — تكاد تتأكد بدوام أو استمرار قواعد استخدامها فى حقله . غير أن الفرق يبرز بجلاء بين المنهجين ، حينما يرى البنيويون أن القواعد التى يشيرون إليها ليست مجرد قواعد استخدام محلية ومتغيرة ، وإنما قواعد صورية تتجاوز معطيات التاريخ والثقافة المباشرة ، موضوع الدراسة ، بهدف تحديد مجال عام متنسق لتحرك العناصر وتشكلها . وهكذا تظل الأركيولوجيا متفردة يبحثها عن القواعد « المحلية » التى تحدد ، فى خقب تاريخية محددة ، هوية المنطوقات ودلالاتها^(٢٨) . ذلك أن الأركيولوجيا ، كما سوف نرى فى سياق هذه الدراسة ، لا تحلل إلا أنساقاً خاصة من المنطوقات قد تم انتاجها فعلاً . كما أنها لا تحاول قط أن تقيم قواعد نمطية عامة بحيث تكون الممارسات أو الانجازات الخطائية تمثيلاً لها على شاكلة الكلام بالنسبة للغة عند دى سوسير .

إلا أنه بالرغم من هذا الاختلاف الأخير ، يصر الكاتبان على أنه يبقى هناك تشابه بين الأركيولوجيا والبنوية . فلنعطيهما الكلمة :

« بالرغم من رفض الأركيولوجيا فرص الامكان لصالح فرص الوجود ، فانها لا تزال تشبه التحليل البنيوي ، وذلك لسببين : إذ أن مثل هذا التشابه — أى رفض كل لجوء إلى دخيلة الذات المدركة في فرديتها المانحة للمعنى — الذى يميز عدداً كبيراً من المناهج الفكرية (من التحليل النفسى وعلم الأجناس واللسانيات والفينومينولوجيا الوجودية عند هيدجر إلى سلوكية فيتجنشتاين) ، ينتمى بوضوح إلى اتجاه عام يرمى إلى تجاوز المنظور الانسانى ، وهو اتجاه ليست البنوية إلا واحدة من المناهج التى تمثله . أما التشابه الثانى ، فهو أكثر خصوصية ووضوحاً : إذ لا فوكو ولا البنيويون يُعنون بمعرفة مدى الجدية التى يضيفها المتكلمون على الظواهر التى يدرسونها . وهم فى هذا يتميزون عن باحث برجماتى مثل ديوى (Dewey) ، وعن ظاهراتى تفسيرى مثل هيدجر (Heidegger) أو فيلسوف فى اللغة مثل فيتجنشتاين (Wittgenstein) وذلك بسبب رفضهم قبول الفكرة التى تطالب دارسى الممارسات اللغوية بايضاحها على ضوء خلفيتها من الممارسات العامة » (٢٩) .

على هذا النحو ، نرى أنه إذا كانت هذه « الخلفية » تقودنا عند فيلسوف مثل هيدجر إلى نوع من « الانفتاح الانطولوجى » ، فانها لا تخرج عند فوكو عن مجال استخدام المنطوق فى شبكة المنطوقات التى ينتمى إليها ، وحتى إذا كانت هذه الشبكة المنطوقية ترتبط عند فوكو بشكل ما بأنواع من التكوينات والممارسات اللاخطائية ، التى تمثل نوعاً من الخلفية « التوضيحية » للممارسات الخطائية ، إلا أننا نظل معه ، بالرغم من ذلك ، فى حدود المتكلم أو قل المواقف الفاعلة ، الأمر الذى يحفظ للخطاب استقلالته وللحق المنطوقى ظاهريته التامة (٣٠) .

ومع ذلك ، فإن القضية الأساسية ، بالنسبة لفوكو ، ليست مقارنة الأركيولوجيا بالبنوية ، إذ أن القضية الهامة ، فى نظره ، هى قضية « الشعور

المؤسس « الذى يجب عليه أن يزججه عن طريق الفكر حتى يستطيع أن يُثور البحث التاريخي وأن يحرر الخطاب من قيود « الاستمرارية » ، وهو ان نجح في ذلك ، فلن يعود الفكر الغائى يسيطر على الخطاب ، ولن يتمكن أى « أفق مسبق » من احتواء تناثر عناصره ، ولن تنجح أخيراً العلاقات الذاتية في تلوينه بصبغتها .

ويرى فوكو ، بعد ذلك كله ، أنه من غير الموفق أن تُنعت الأركيولوجيا بأنها بحث عن « الأوليات الصورية » على طريقة كانط ، وعن « الأفعال المؤسسية » كما لو أنها كانت ضرباً من الفينومينولوجيا التاريخية ، بينما هي تسعى ، في حقيقة الأمر ، إلى التحرر منها . ومن غير الموفق أن نعترض عليها ، وهي فن تناثر الأحداث الخطائية والمعرفية ، على زعم أنها لا تكتشف إلا مجموعات من « الأحداث الامبريقية » التي لا ترتبط فيما بينها بأدنى صلة . وليس من المعقول ، في أثر ذلك كله ، أن تعقد المقارنات بين اهتمام الأركيولوجيا بتحديد المستويات أو الدرجات المعرفية والعلمية المختلفة وبين عمل المؤرخين الدائب نحو رأب الصدع وسد الفجوات بين الأحداث عن طريق مناهج الاستمرارية والاتصال ، بينما لم يُعدّ درس التاريخ نفسه على هذه الشاكلة منذ فترة غير قصيرة^(٣١) . كما لا يعقل نعت الأركيولوجيا بأنها نوع من وصف « الشموليات الثقافية » والقوالب الدالة الملزمة ، وبأنها تستجلب « البنيوية اللغوية » إلى مجال التاريخ ، بينما هي ، في الواقع ، لا تُعنى إلا بتحديد الخصائص البالغة التفرد ، بفعل تاريخيتها ، للممارسات الخطائية^(٣٢) .

ولكن اذا كان فوكو يرغب في الافلات من هذه المقارنة مع أقرانه من البنيويين ، ويريد أن يُخضع فكره ، كما يقول ، لتحليلات لا علاقة لها بالنسق والنشأة والمصدر ، ولا بأى ذات أو قبلية مؤسسية ، ولا بأى شكل من أشكال الصيرورة والتجاوز أو العلية والتطور ، واذا كان هو يطرح للتساؤل والمناقشة حتى لغة الفكر المعاصر والعقلية المواكبة له ، والتي يتداخل فكره — بالضرورة — معه ، فمن أى أرضية هو يتكلم ؟ وكيف يستطيع أن يتجاوز حدود هذه « اللغة — العقل » التي هو جزء منها ؟.

هنا يتملص فوكو من الرذ ويرفض تحديد هذه الأرضية ، على الرغم من أن

ذلك يتناقض مع البعد « الجينيولوجي » (généalogique) من فكره^(٣٣) ، وهو البعد الذى يقابل الجانب « النقدي » منه ، والذى لا يخلو — من ثم — من أحكام القيمة التأسيسية ، ذلك أنه إذا كان النقد يقوم على « التحديد » و « العزل » و « الإقصاء » ، فإن الجينيولوجيا تطمح فى رسوخها الوضعى الى الانشاء و « التكوين » . يقول الكاتب :

« إن الجزء الجينيولوجى من التحليل يتصل ، على العكس ، بسلسلات التكوين الفعلى للخطاب : فهو يحاول إدراك هذا الخطاب فى قوته التأكيدية ، ولا أرمى بذلك الى قوة معارضة لقوة النفى ، ولكن الى قوة تكوين مجالات لموضوعات نستطيع أن نؤكد أو أن ننفى بصدها . ما يصيب وما يخطئ من الجمل . إنه الجزء الوضعى »^(٣٤) .

نقول إن فوكو يأبى أن يحدد هوية كلامه ، ويكتفى بادعائه أن دراسته ليست الا خطابا ينشأ على اكتاف خطاب أو بصدد أقوال أخرى ، ولكن من غير مطمح فى كشف قانونها الخبىء أو فى تحرير مصدرها الدفين . ثم هو يعود إلى تأكيد ما أكده مرارا بأنه لا يزعم اقامة نظرية عامة للخطاب يمكن أن تُرد اليها ، كما يُرد التطبيق الى النموذج ، جميع الممارسات الخطائية التى تناولها بالبحث والتحليل ، وبأن هذه الممارسات ليست الا أحداثا متناثرة لا يمكن ردها الى نسق واحد من التمايزات ، ولا يتأتى ربطها بمحاور مرجعية مطلقة . بل هو يذهب أبعد من ذلك ، مؤكدا بأن على خطابه الأركيولوجى أن يصنع هو نفسه هذه التمايزات والاختلافات وأن يشكل منها موضوعاته — وهذا ليدكرنا بنمط العالم الذى ينشئ فى المعمل مادة تجاربه — التى يقوم بتحليلها وتحديد مفاهيمها . ومن ثم ، يتلخص دور الفيلسوف ، بدلا من البحث عن صيغ الشمولية والتعميم ، وعن الأبعاد الغائبة أو الخفية التى تحمل ظاهرا النصوص ، وبدلا من « لعبة الكناية الرمزية والتكرار »-، فى أن يقوم بتشخيص الفوارق التى تتولد بين الممارسات الخطائية ، وفى أن يفسح لها المجال فى التحقق والوجود^(٣٥) .

إلا أنه بالرغم من أهمية الأركيولوجيا فى تخليص الخطاب من ألوان الأيديولوجيات الذاتية والغائية فإنها ليست ، وباعتراف الكاتب نفسه ، علما ولا حتى نواة لعلم فى سبيل التكوين . ذلك لأن الأركيولوجيا تظل فى نظر صاحبها

مجموعة من العمليات الوصفية القابلة للتصويب والتعديل . وهي لا تختص في اجراءاتها التحليلية الا بمستوى بالغ التخصص ، وهو مستوى المنطوقات وما يتلاءم معها من مجالات خطائية وغير خطائية . كما أنها لا تعنى بدلالات المنطوقات ومعانيها ، وإنما بانتظاماتها وتكويناتها الوضعية وما ينشأ عنها من قواعد تكوينية واشتقاقية وتحويلية ظاهرية .

وإذا كان التحليل الأركيولوجي لا ينعزل عن العلوم أو عن كثير من الدراسات والوحدات المعرفية القائمة ، والتي تخضع في مجالاتها لأبعادها ومعاييرها الخاصة ، فإنه لا يقوم على قبولها كما هي عليه في تشكيلاتها الجاهزة ، أو وفقا للمبادئ والقواعد التي تلزم بها نفسها ، إذ هو غالبا ما يفتتها وما يجعل منها عناصر في تكوينات معرفية وضعية وموضوعات في تشكيلات أو ممارسات خطائية قد تنتهي أو لا تنتهي الى علوم محددة . وإذا كان هذا التحليل يشبه أنماطا أخرى من التحليلات العلمية والفلسفية ، الا أنه يختلف عنها بمستواه ومجاله ومنهجه وباهتماماته الخاصة التي تجعله يعنى ، في مجال المنطوقات ، بالوظيفة الانجازية للكلام (performance verbale) دون الاهتمام بحقل الكفاية اللغوية (compétence) الذي يختص به ، مع المستوى الأول ، علم اللسانيات^(٣٦) . ولربما كان هذا يتطلب ، في نظر فوكو ، قبول نوع من « النموذج التوليدي » حتى تكون هناك قاعدة لمدى قبول المنطوقات ، غير أنه حاول — كما يقول — أن يستعيض عنه بصياغة « قواعد تكوينية » لتعمل على تحديد ظروف تحقيق المنطوقات^(٣٧) .

أضف إلى ذلك أن الأركيولوجيا في تداخلها ، بحقولها المنطوقية ، مع مجالات الدراسات أو العلوم الأخرى قد تشابه مع بعض هذه العلوم في طرحها لبعض الاسئلة وعقدتها لبعض الاشكاليات ، فهي حينما تستبعد أية علاقة بين المنطوق وبين الذاتية المعلنة أو الشعور المؤسس ، مستعيضة عن ذلك بمواقف تلعب دور المتكلم أو فاعل المنطوق ، تشبه ما يقوم به في مجاله التحليل النفسي حينما يعطى الدور الفعال للدفعات الأولية اللاواعية وليس للوعي . ولربما نستطيع أن نضيف الى هذه العلاقة الفاعلة نوعا من التشابه يقوم بينها وبين « البنية الفاعلة » (structure actantielle) عند جرياس^(٣٨) . وهي ، حينما تحدد القواعد التكوينية للمفهوم وتحدد لها صيغ تتابع وتسلسل وتعايش ، تلتقى بما يشبه « الأبنية الاستمولوجية » ، وهي التي لا يرى لها بياجيه وجودا عند فوكو^(٣٩) . وهي في

دراستها للظروف الاستراتيجية للخطاب بغية تحديد إمكانيات تملكه ، تقيم همزة وصل بينه وبين المؤسسات الاجتماعية والسياسية والتقنية ، الأمر الذى يتيح من جهة تجاوز الخطاب وتأسيسه — وهذا ما يتناقض مع مقولات فوكو — ويوسع من جهة أخرى المجال الضيق لأركيولوجيا الخطاب فيسند اليه مجالات مضافة عن طريق التلازم أو الترابط ، كما يفسح فى المستقبل امكانية ربط هذا المجال الأركيولوجى ، كقطاع معرفى ، بعلم كبير يشكل ما يشبه « النظرية العامة للانتاج » الأمر الذى يذكرنا بقيام مشروع السميولوجيا أو علم العلامات على غرار النموذج الذى يقدمه له أحد فروع السابقة عليه فى الوجود ، وهو علم اللسانيات الحديث^(٤٠) .

يبقى أمامنا سؤال أخير يطرحه علينا فوكو نفسه : وهو عن مدى تقييد الحرية الخلاقة والارادة المبدعة فى التحليل الأركيولوجى الذى يربط بين الممارسات الخطائية والاستراتيجيات الموجهة لها . غير أن كاتبنا يؤكد لنا بأن ابراز هذه الاستراتيجيات والظروف المواكبة لها ليس المقصود منه ابرازها فى صورة قيود او حتميات اجتماعية وسياسية ، وإنما الهدف من دراستها التعرف على الأطر التاريخية التى تعمل فيها الممارسات الخطائية وتنتج من خلالها منطوقات جديدة ، أو تكرر منطوقات قديمة جزئيا أو كليا ، أو تعيد توزيعها فى ظل علاقات جديدة مع امكانية تغير القواعد المنظمة لها خلال هذه التحركات والتحويلات . من ثم تكون هذه الظروف أقرب الى حقول يرتكز عليها الأفراد فى ممارساتهم منها الى قيود خارجية مفروضة على مبادراتهم . الا أنه تبقى لنا هذه الحقيقة ، وهى أن الانسان لا يبتكر القواعد التى يتم بها ممارساته طالما هو لا يخترع اللغة التى يمارس فيها نشاطه الفكرى ، أو ينظم من خلالها عملياته المنطوقية^(٤١) .

إن الغرض من التحليل الأركيولوجى يتلخص — من ثم — فى تحرير الممارسات الخطائية والانجازات المنطوقية من وطأة الأحكام القبلية والغايات المسبقة التى فرضها العقل الغربى طويلا وبصورة تكاد تكون تلقائية على شتى فنون المعرفة فى مجال العلوم الانسانية . وليس من شك فى أن هذا الموقف لا يمثل ، بالنسبة لفوكو ، أى تعارض مع كون الفرد لا يبتكر الظروف أو القواعد التى يمارس من خلالها وبها عملياته الفكرية ، لأن حريته الحقيقية ليست فى اختيار

ظروفه التاريخية وترجمتها أو التعبير عنها ، وإنما في انجاز ما يتخطاها وما يتعارض أو حتى يتقابل معها ، من هنا يكون الحفاظ على « نقاء » الممارسات الخطائية من كل إسقاطات الذاتية والقبلية المنطقية حفاظا على قوة الكلمات وترسيخا لكيانها ، بدلا من أن تكون مجرد ثرثرة على السطح ومجرد مرآة عاكسة للأشياء والأفكار .

★ ★ ★

هوامش الفصل الأول :

- ١ — ميشيل فوكو ، أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٣٤ .
- ٢ — المرجع نفسه ، ص ٢٣٧—٢٣٩ .
- ٣ — المرجع نفسه ، ص ٢٤١—٢٤٢ .
- ٤ — المرجع نفسه ، ص ٢٤٣—٢٤٧ .
- ٥ — يشير الكاتب إلى دراسة ميشيل سير في هذا الصدد وعنوانها :
Michel Serres, Les Anamnèses mathématiques, in Hermès ou La Communication. Paris, Minuit, 1968, p. 78.
- ٦ — Gaston Bachelard, **La formation de l'esprit Scientifique. Paris, Vrin, 1960, pp. 111-115.**
درس باشلار في هذا الكتاب كل العقبات ، ومنها الكيفية ، التي عاقت تكون العقلية العلمية العقلانية زمنا طويلا .
- ٧ — هذا التأكيد يناقض مقولة فوكو السابقة : « في عصر ما ليست هناك الا ابستميا واحدة تحكم المعرفة » انظر ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ١٧٩ .
- ٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٥٠—٢٥٥ .
- ٩ — Francois Wahl, **Philosophie et structuralisme, in qu'est-ce que le structuralisme? Paris, Ed du Seuil, 1968, pp. 301-441.**
إن الكاتب الكبير يدرج فوكو في فصله عن « الفلسفة والبنوية » ولكنه ينبها الى خصوصيته ، هذه الخصوصية التي تتلخص في البحث عن « الوجود الوعر » للكلام ، أي عن مجرد قدرته الخالصة الجرداء على الكلام ، الأمر الذي يتعارض مع المسعى الفينومينولوجي عن المصدر ومع طبيعة العلامة اللغوية عند سوسير كدلالة فرقية . يقول : « ومن ثم اضطر فوكو — ومن الغريب أننا لم نكد نلمح ذلك ، ولم نحسن قراءته — الى تفجير اللغة بين بنيتها ، وهي كل ما يمكن للعلم أن يستبقيه ، و « وجودها » (كيائها) حيث لا يوجد أي مكان للبنية » . ص ٣٢٠ .
- ١٠ — Jean Piaget, **Le Structuralisme. Paris, P.U.F., 1968 (que Sais-Je?) pp. 108-115.**
- ١١ — ميشيل فوكو ، نشأة الطب الاكلينيكي ، ١٩٦٣ .

١٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٦١ .

١٣ — Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique* Paris, P.U.F., 1966.

١٤ — Catherine Clément, *Levi-Strauss, ou La structure et le malheur*. Seghers, 1970, 1974, et L.G.F., 1985, p. 14.

في بداية أوج البنيوية كانت هناك رباعية مشهورة من الأسماء تنسب إليها البنيوية ، وكانت تضم جاك لا كان ، ليقي ستروس ، ميشيل فوكو والتوسير ، وحينما ابتدأت الكلمة ، حاولت الباحثة أن تسقط في أول طبعة لهذه الدراسة عام ١٩٧٠ اسم كلود ليقي ستروس من هذه الرباعية فأرسل إليها خطابا يعتب عليها ذلك مؤكدا بأن هناك في فرنسا ثلاثة فقط من البنيويين الحقيقيين وهم : بنفينيست (Benveniste) وديموزيل (Dumézil) وهو ، أما الآخرون فليسوا في عداد البنيويين الا بفعل التضليل .

١٥ — Raymond bellour, *Le livre des autres*, Paris, Ed. de l'Herne, 1971, p. 137.

١٦ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٦٤ — ٢٦٦ .

في الواقع أن كاتباً مثل كلود ليقي — ستروس ، وهو من كبار مؤسسي البنيوية الفرنسية ، لا يحاول أن يعزل « اللغة التحليلية » لديه عن أية دلالة تجاوزية ، بل هو يعترف بتداخل العقل الجدلي عند سارتر — مثلاً — والعقل التحليلي لديه . كما أنه يقبل نعت سارتر له بأنه « مادي ترانسادنتالي وجمالي » ، ويخبرنا بأنه يسعى — وهذا ما يؤكد المنحى التجاوزي لديه — الى رد « جميع صنوف البشرية الخاصة إلى انسانية عامة » والى « دمج الثقافة في الطبيعة ، بل وفي نهاية المطاف دمج الحياة في جماع ظروفها الفيزيو — كيميائية » . انظر :

Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, pp. 325-327.

١٤ — بالنسبة لانتشار البنيوية ، فإن هذا الانتشار قد تجاوز منذ سنوات حدود أوروبا وبدأ يؤثر ثماره في العالم العربي في صورة تطبيقات رائدة وممتازة وخاصة في مجال دراسات الأدب ، انظر د. عبد الله الغدامي : الخطيئة والتكفير — النادي الأدبي الثقافي بجدة ١٩٨٥ ودراسة الدكتور كمال أبو ديب : الرؤى المقنعة ، الهيئة المصرية العامة

للكتاب ، ١٩٨٦ ، هذا غير كتاب الدكتور صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٠ .

ويقول لنا الكاتب الفرنسي لوسيان سيف بصدد هذا الانتشار انه بعد تطبيق البنيوية على الانثروبولوجيا ، اتخذت بعض مبادئ المنهج صفة التعميم وظهرت امكانية تطبيقها على مجمل العلوم الانسانية ، الأمر الذي تبلورت عنه فكرة « النموذج » الذي يُنظر فيه بعين الاعتبار إلى العلاقات التي تنظم العناصر وليس الى العناصر المكونة للنسق في ذاتها ، والذي يمكن أن يعد — من خلاله — كل نسق من العلاقات حالة خاصة من أنساق أخرى أعم منه وأشمل بحيث يمكن تفسير تداخلها فيما بينها وتغيرها عن طريق قواعد تحويلية . كما يلزم بناء النموذج قيام بنية تحتية لاشعورية يُنَاط بها التفسير الفعلي للظواهر المباشرة على أساس أن هذه الظواهر غالبا ما ترتبط بخداع الأنا وتقدم لعملية الوعي مجموعة من « الحقائق » الجاهزة .
انظر :

Lucien Séve; *Structuralisme et dialectique*. Paris Ed., Sociales, 1984, pp. 23-26.

Oswald Ducrot, "Le structuralisme en linguistique" in *Qu'est-ce — ١٨*
que le structuralisme? op. cit., pp. 36-53

— ١٩ — المرجع نفسه ، ٤٨ .

— ٢٠ — المرجع نفسه ، ص ٦٠ وانظر أيضا ، بالنسبة لمفهوم اللغة عند سوسير ، التعريف الجيد الذي يقدمه صديقنا د. عبد الوهاب جعفر في كتابه : العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو ، دار المعارف ١٩٨٠ ، ص ٤ — ٥ .

Gilles Deleuze, *Foucault*, Ed. de Minuit, 1986, pp. 13, 15-19. — ٢١ —

الحقول المنطوقية الثلاثة ، كما يبرزها دولوز ، هي كالتالي :

(أ) حقل جانبي أو مشترك (collatéral) ويشمل منطوقات مشاركة لمجموعة المنطوقات ، موضوع التحليل .

(ب) حقل ملازم (corrélatif) ويشمل علاقة المنطوقات بالمواقف الفاعلة أو بالمتكلمين ، وبالموضوعات والمفاهيم .

(ج) حقل مضاف أو مكمل (complémentaire) ويشمل المؤسسات

والمجالات اللا — خطائية التي تلعب دورا هاما في الاختيارات الاستراتيجية .

٢٢ — المرجع نفسه ، ص ١٥ — ١٧ .

٢٣ — المرجع نفسه ، ص ٢٤ .

٢٤ — Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, Michel Foucault. Un parcours philosophique. Paris, Gallimard, 1984 (الطبعة الإنجليزية ١٩٨٢) .

٢٥ — المرجع نفسه ، ص ٩ .

٢٦ — المرجع نفسه ، ص ص ١٠ — ١١ .

٢٧ — المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

٢٨ — المرجع نفسه ، ص ص ٨٤ — ٨٧ .

٢٩ — المرجع نفسه ، ص ص ٨٨ — ٨٩ .

٣٠ — المرجع نفسه ، ص ٩٠ .

إن الحقل المنطوق ، كما نرى ، مجرد مجال تتناثر من خلاله المنطوقات في تشكيلات مختلفة تحكمها قواعد تحول . وهو لذلك يختلف عن وحدة البنية . التي يعرفها د. عبد الله الغذامي تعريفا دقيقا على اثر بياجيه ، تعريفا يمكن اعتباره النقيض التام للحقل المنطوق عند فوكو . يقول د. الغذامي بصدد صفة شمولية البنية : « فالشمولية تعنى اتماسك الداخل للوحدة ، بحيث تصبح كاملة في ذاتها ، وليست تشكيلا لعناصر متفرقة ، وإنما هي خلية تنبض بقوانينها الخاصة التي تشكل طبيعتها وطبيعة مكوناتها الجوهرية . وهذه المكونات تجتمع لتعطي في مجموعها خصائص أكثر وأشمل من مجموع ما هو في كل من واحدة منها على حدة . ولذا فالبنية تختلف عن الحاصل الكلي للجمع ، لأن كل مكون من مكوناتها لا يحمل نفس الخصائص إلا في داخل الوحدة ، وإذا خرج عنها فقد نصيبه من هاتيك الخصائص الشمولية » . انظر : الخطيئة والتكفير ، ص ٣٢ .

٣١ — Michel de Certeau, "L'opération historique", in Faire de l'histoire.

Nouveaux problèmes, Paris, Gallimard., 1974, p. 32.

يرى هذا الباحث ، فعلا ، أن منهجية التاريخ لم تعد تعنى حاليا بدراسة صيرورة المجتمع ، وإنما أصبحت « قياسا لانحراف » وإنتاجا لسلبية ، ولكن لسلبية

« فعالة » . لذلك أصبح موضوع التاريخ هو الخاص وليس العام ، والاختلاف وليس التشابه ، كما أنه لم يعد يقع في قلب الفكر الواعى والمستتب ، ولكن على « حدود المتصور منه » .

٣٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٦٦ .

٣٣ — مفهوم « الجينيولوجيا » يرجع إلى نيتشة الذى تأثر به فوكو ، وخاصة في علاقة القوة أو السلطة بالمعرفة . وسوف نحلل هذه العلاقة في حينها .

٣٤ — Michel Foucault, *L'ordre du discours*. Paris, Gallimard, 1971, p. 71-72.

٣٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ٢٦٨ .

٣٦ — Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne, suivi de la nature formelle du langage*. Paris, Ed. du Seuil, 1969, p. 126.

من الغريب أن يقبل فوكو مستوى الانجاز وكأنه لا يعلم أن هذا المستوى يتجاوز عند شومسكى حدود العلاقات اللغوية البحت التى يسمح بها مستوى الكفاية . يقول شومسكى بصدد الانجاز : « تلعب بعض الاعتبارات الخارجية عن اللغة ، والخاصة بالتكلم والموقف ، دورا أساسيا حينما نكون بصدد تحديد الكيفية التى ينتج بها الخطاب ويحدد ويفهم . أضف الى ذلك ، أن الانجاز اللغوى تحكمه بعض مبادئ البنية المعرفية (على سبيل المثال محددات الذاكرة) التى لا تعد ، إحقاقا للقول ، من مظاهر اللغة » . فأين ذلك من الرغبة في المحافظة على استقلالية الممارسات الخطابية ؟

٣٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٦٩ .

٣٨ — Jean-Claude Coquet, *Sémiotique littéraire*. Mame 1973, p. 40.

يقدم جريماس في « السيمانطيقا البنيوية » نموذجا لبنية المستويات الفاعلة ، أى المرادفة للوظائف الأساسية لأحداث القص ، من ثلاث صيغ ، هى :

(أ) صيغة السلطة وتغطى العلاقة : الفاعل/الموضوع

(ب) صيغة المعرفة وتغطى علاقة التضاد بين المرسل/المرسل اليه

(ج) صيغة الإرادة وتغطي الظروف في شكل تعارض بين مؤيد/معارض .

Jean Piaget, *op. cit.*, p. 108.

—٣٩

Jacques Derrida, *De la Grammatologie*. Paris, Ed. de Minuit, —٤٠
1967, p. 74-75.

أثار هذا الموقف دريدا الذي يرى ضرورة تحرير علم « الجراماتولوجيا » (علامات الكتابة) المرادف للسيمولوجيا ، في نظره ، من سيطرة العلامة اللغوية مصوبا في ذلك رأى هارت « المعكوس » في العدد الرابع في مجلة « اتصالات » (Communications)

—٤١ أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٧١—٢٧٢ .

٢- الأركيولوجيا والتاريخ

إن أول ما يلفت النظر في مؤلفات ميشيل فوكو هو منحها التاريخي الواضح ، فهو منذ رسالته التي تقدم بها إلى جامعة السربون للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة وعنوانها : « تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي »^(١) إلى آخر مؤلفاته عن « تاريخ الجنس » ومرورا بدراساته عن « نشأة الطب الاكلينيكي » و « المراقبة والعقاب » و « الكلمات والأشياء » كان يعتمد اعتمادا أساسيا على موضوعات تاريخية تشكل الأرضية الإستمولوجية التي يقيم عليها مجمل تصوراته الفكرية والنظرية .

كيف يفهم فوكو اذن التاريخ ؟ وما هي العلاقة التي يمكن أن تربط بين هذا المفهوم ومفاهيم البنية التي قامت عليها معظم مناهج المدرسة البنيوية المعاصرة ؟ إن المفكر قد قام هو نفسه — لحسن حظ — بإبراز الخطوط النظرية العامة لرؤيته الخاصة في كتاب شهير أسماه — ونحن هنا بصدد عنوان وثيق الصلة بالتاريخ — « أركيولوجيا المعرفة » ، وهو الكتاب الذي سنبنى عليه في هذا البحث تصورنا لحدود نظرية الكاتب والوشائج التي تربط بينها وبين الفكر البنيوي المعاصر سلبا وإيجابا .

وليس من شك ، في أن أول ما يجب أن يسترعى انتباهنا هو تحديد العناصر التي يرفضها الفكر البنيوي في المفهوم التقليدي للتاريخ ، والتي يمكن اعتبارها سمات سلبية ، وتحديد الأرضية المعرفية الجديدة ، التي يقيم عليها بعد ذلك أصحاب هذا الفكر نفسه مفهومهم الخاص للتاريخ ، أو بالأحرى للتحويل أو التغير « الدياكروني »^(٢) ، وهو الجانب الايجابي أو البناء من مفهوم التاريخ المستحدث .

ولعل أول السمات السلبية ، التي ترفضها البنيوية ، هي قيام التاريخ التقليدي على فكرة « الواقع » المباشر أو الأحداث المباشرة ، التي يعتقد المؤرخ بأنه يعالجها في كتاباته معالجة موضوعية خالية من كل تصور مسبق أو بناء منظم للأحداث ، اللهم إلا من هذا القدر الضئيل من الترتيب والتنسيق اللذين تفرضهما عملية الفهم نفسها ، ومن هذا القدر المحدود من المنطق الذي لا يجب أن يتجاوز مبدأ الحياد والتعقل . وهما صفتان يجدر بالمؤرخ الرزين ، في إطار هذا المنظور ، أن يتحلى بهما حينال الأحداث التي يُعنى بالتاريخ لها غير أن فوكو

ليس أول من رفض هذا المنظور ، فلقد نبذه جانبا أيضا مؤسس الأنثروبولوجيا
البنوية كلود ليفي ستروس^(٣) حينما تبين له أن ادعاء المؤرخ الاهتمام بالواقع
التاريخي البحث لا يخلو من تصورات فلسفية كامنة تعمل على توجيه هذا الواقع
وعلى تنظيمه وفقا لضروب مختلفة من التفسيرات الضمنية .

ولعل هذه النزعة إلى اعتبار التاريخ مجموعة من الوقائع والأحداث ، التي لا
يجب إخضاعها للتفسيرات النظرية والفكرية المسبقة ، ترجع إلى الرغبة العميقة
لدى المؤرخين التقليديين في عدم خلط التاريخ بالأيديولوجيا . من ثم نراهم
حريصين ، ولو اضطروا بفعل التقدم في تقنية البحث التاريخي إلى اصطناع المناهج
الاحصائية والوسائل الفنية المختلفة التي نادت بها مجلة الحوليات الشهيرة في
فرنسا^(٤) ، على الالتصاق بالأحداث — إن صح هذا القول — وردها إلى إطارها
التاريخي الموضوعي بصرف النظر عن رؤية المؤرخ وفلسفته الخاصة .

أما النقطة الأخرى ، التي يرفضها الفكر البنوي ، فهي نقطة « الاستمرارية »
التي يقوم عليها المفهوم التطوري للتاريخ^(٥) ، وهي النقطة التي تشكل ، من وجهة
نظر كلود ليفي ستروس^(٦) ، « الوحدة المرجعية » التي يلجأ إليها بعض
الأنثروبولوجيين في القرن التاسع عشر لتفسير الفروق الثقافية . وهنا يكمن وجه
التشابه بين الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخ ، فالتاريخ يدرس التنوع الثقافي
والحضاري ، ولكن من خلال بعد واحد ألا وهو البعد الزمني ؛ والأنثروبولوجيا
تدرس التنوع الثقافي ولكن من خلال المكان . من ثم أمكن التوحيد بين التاريخ
والأنثروبولوجيا على أساس أن الوحدة المرجعية التي ترد إليها الثقافات الأخرى عبر
التاريخ هي الحضارة الغربية ، التي يعتبرها العالم الغربي أرقى و « أسمى » درجات
التقدم الإنساني^(٧) .

وقد رفض كلود ليفي ستروس هذه الخلفية الأيديولوجية التي ترجع إلى
هيجل ، صاحب المنهج الجدلي الصاعد ، ومفهوم « التاريخ التراكمي » ، كما
رفض جميع التنويعات التطورية التي تقوم عليها ، والتي انتشرت إلى عهد قريب في
مجالات علم النفس وعلم الاجتماع . وينصب رفض كلود ليفي ستروس لفلسفة
هيجل في تفسير التاريخ على مقولة المنطق الجدلي المثالي ، التي تفترض التقاء
المنطق والتطور التاريخي في اتجاه خطي واحد ، كما ينصب هذا الرفض نفسه على

نظرية العقل الجدلى عند سارتر على فرض أنه لا يختلف كثيرا عن جدلية هيجل في خضوعها لمبدأ الشمولية والمطلق^(٨) .

وإذا كانت هذه الاستمرارية ، التى يقوم عليها مفهوم التطور التاريخى قد وضحت هنا معالمها الأيديولوجية ، بل والعنصرية لما تفترضه من تقسيم الحضارات الانسانية الى حضارات بدائية وحضارات متقدمة ، ومن اصطناع نوع من التسلسل الوهمى الذى يربط بين الثقافات المختلفة فى سلسلة من الحلقات المتتابعة والمتدرجة ، إلا أنها لم تحتف تماما من الفكر المعاصر ، وإن كانت تتخذ أحيانا أشكالا أخرى أكثر معقولة وقبولا . ولربما كان هذا الضرب الجديد من الاستمرارية أو الاتصال التاريخى هو الذى يرفضه فوكو على اثر رائد المدرسة الابستمولوجية المعاصرة جاستون باشلار ، صاحب مفهوم « القطيعة المعرفية المشهور^(٩) . ومن المعروف أن هذا المفهوم كان له أثر كبير فى ابراز الأسس المعرفية التى تقوم عليها العلوم التجريبية ، والتى تفصلها فصلا جذريا — خلال المرحلة الوضعية — عن ماضيها الفلسفى اللاعلمى . لا عجب من ثم فى أن يكون قيام كثير من العلوم المشهورة كالطب والكيمياء والفيزياء على انقاض تاريخها القديم باعتباره ضربا من الارهاصات الفلسفية والتصورات التى لا تقوم على أساس علمى حقيقى . ولاشك أن ابراز هذا المفهوم كان له عظيم الأثر فى رفض فكرة التطور والتراكم المعرفى ، وفى بلورة فكرة الأنساق المعرفية المتباينة التى لا تتطور فى اتجاه واحد ، وإنما تتشكل فى صورة أنماط مختلفة ، وإن كانت أحيانا متعاصرة ، من التفسير العلمى .

إن اهتمام فوكو بدحض مبدأ الاستمرارية يكتسب قيمة خاصة ، لأنه يرتبط الى حد كبير بالعلوم الانسانية التى تسيطر فيها خدعة الاستمرارية على العقول سيطرة هائلة نظرا لميل الانسان الطبيعى الى العيش والتصور فى اطار من العلاقات والقيم والأحكام المتكاملة والمتصلة ، الأمر الذى يقيم الجسور بين الماضى والحاضر والمستقبل بطريقة تبدو كما لو أنها مستوية لا عوج فيها ولا التواء . ولقد سيطر هذا المفهوم على صناعة التاريخ بوجه خاص ، اذ كيف يمكن تخيل التاريخ من غير أرضية مشتركة تقوم عليها الأحداث وتنعقد حولها الوقائع سواء أكانت مادية أم فكرية . ولقد كان للمدرسة التاريخية الفرنسية المعاصرة ، وعلى رأسها

فرناند بروديل ، دور كبير في إبراز جوانب الاستمرارية والاتصال عبر الحقب التاريخية المتباينة . يقول لنا بروديل في هذا الصدد :

إن الاتفاق المثير يجب أن يقوم (أقول ذلك وأعيد قوله بالحاح) على المدى الطويل ، هذا المنهج الأساسي للتاريخ ، وهو إن لم يكن نهجه الأوحده ، الا أنه أقدر وسائله على طرح قضية التنظيمات الاجتماعية الماضية والحاضرة بطريقة جادة . ان المدى الطويل هو اللغة الوحيدة التي تربط التاريخ بالحاضر وتجعل منه « كلا متكاملًا » (١٠) .

واذا كان هذا الاهتمام بالظواهر المستتبة والركائز الراسخة ، التي تشكلها الأبنية العميقة والتنظيمات الطويلة المدى ، هو الذي يسيطر على صناعة المؤرخين ، فلربما كان ذلك مرجعه — في نظر فوكو — الى تشابك علوم الانسان وتداخلها الكبير منذ بدايات النصف الثاني من القرن الحالى . فلقد أتاحت نماذج التحليل الاقتصادى ، وما هيء لها من فنون الرياضيات والاحصاء ، ومناهج علوم السكان والاجتماع والمناهج والتقنية للمؤرخ أن يحلل الظواهر التاريخية تحليلًا يتعدى سرد الأحداث الفردية أو البطولية البارزة ، ويتجاوز مفاهيم التاريخ السياسى التقليدى ، الذى يتمثل فى تعاقب أنظمة الحكم وإبراز ما يتم فى ظلها من حروب وانجازات وإبرام للمعاهدات والاتفاقات ؛ أتاحت له أن يتجاوز ذلك كله ، أو على الأقل أن يطمح ، بجانب ذلك ، فى تحديد الهياكل الاقتصادية والأبنية الاجتماعية والسكانية التى تشكل ما يشبه الطبقات المترسبة العميقة خلال حقب التاريخ .

الا أن عمليات التحليل هذه ، التى كانت تنصب فى البدايات على عملية تحديد التطور الخطى البطيء ، أو بالأحرى تعنى بإبراز استمرارية هذه الطبقات العميقة ، أخذت تتجه بعد ذلك الى ادراك وقياس عمليات الانفصام والانزلاق التى تتم بين هذه الأبنية التحتية ، والتى لا يكاد يفتن إليها تاريخ الأحداث (histoire événementielle) بمناهجه الموروثة عن القرن التاسع عشر . من ثم تغيرت تساؤلات المؤرخ واهتماماته فبعد أن كان يعنى بربط الأحداث المهيمنة أو المؤثرة فى البنية ، وبعد أن كان يحاول إبراز قاعدة الاستمرارية التى تربط بين هذه الطبقات العميقة وتسلكها فى سلسلة متصلة الحلقات ، أصبح يعنى بالتمييز بين

هذه الطبقات نفسها وبفك اسار وحدتها وتحديد أنساق العلاقات المركبة التي تقوم فيما بينها ، وبماهية القوانين التي تحكم هذه الأنساق : أهى قوانين التدرج أم التساوى ؟ قوانين الهيمنة والسببية الواحدة أم قوانين السببية المتعددة التي تتبادل فيها قطاعات المجتمع المختلفة عمليات التأثير والتأثر^(١١) .

غير أن فوكو يلاحظ أنه بينما كان المؤرخون يعنون بابرار هذه الحركات الطويلة أو بتحديد نقاط الانكسار والتمايز بين بنية وأخرى من غير أن يخرجوا من اطار المدى الطويل ، كان المعنيون بتاريخ الأفكار والعلوم والفلسفة والآداب ، وهم في الواقع لا ينتمون الى طائفة المؤرخين بالمعنى الدقيق للكلمة ، يميلون الى ابراز ظواهر الانفصام وعوامل الانقطاع التي تفصل بين الأنساق وتضع حدا لكل ألوان التقارب والتشابه بين المفاهيم والتصورات التي ربطت بينها أوهام الألفة وأحلام العودة الى المصدر المشترك .

وليس من شك في أن أهم ضروب هذا الانفصام المنهجى هو مبدأ « القطيعة المعرفية » التي ابتكره جاستون باشلار^(١٢) في مجال فلسفة العلوم وقصد به الى القضاء على فكرة التراكم اللانهائى للمعرفة على أساس من التطور الخطى المستمر ، كما هدف الى الفصل بين البدايات الامبريقية للعلوم أو بواعث نشأتها وبين بلوغها مرحلة التأسيس الوضعى . ومن ثم كانت قواعد البحث الاستمولوجى عند باشلار لا تقوم على التنقيب عن المصادر والأصول أو البحث عن المبتكرين الأوائل ، أو التطور المستمر الدؤوب لفكرة من الأفكار عبر حقبة التاريخ المتتالية ، وإنما كانت — فى المقام الأول — بحثا عن عقلانية الأنساق العلمية ، وعن الحدود الدقيقة لآثارها فى مجالات المعرفة المختلفة .

ويوضح لنا بعض الباحثين^(١٣) أن « القطيعة المعرفية » يناط بها القضاء على الخطابات الايديولوجية والفلسفية التي تسبق قيام علم من العلوم ، وهى لا تعد قطيعة معرفية حقيقية إلا اذا كانت نتيجة لعملية واعية من الانفصال عن الأيديولوجيا الحاملة لهذا العلم وتحديد دقيقا لكل ألوان الفلسفات والتصورات المتضمنة فى الظروف التي أدت الى انبثاقها أو بالأحرى انتاجها . وأخيرا لابد أن يكون للقطيعة المعرفية أثر واضح و متميز ، ألا وهو الاستقلال النسبى للعلم الجديد الناشئ من جراء حدوثها . ونحن لو ضربنا ، بغية مزيد من الايضاح ،

مثلا بفيزياء جاليليو لوجدنا أنها تمثل بالنسبة لكل ضروب الفيزياء السابقة عليها خير دليل على مفهوم «القطيعة المعرفية» أو كما يقال «نقطة اللاعودة» .

يقول لنا أولئك الباحثون في هذا الصدد :

« ان هذه النقطة التاريخية يمكن تحديدها بأعمال جاليليو الخاصة بسقوط الأجسام ، فمنذ هذه الأعمال يصبح ، بالفعل ، أى رجوع الى مفاهيم أرسطو والمدرستين الفيزيائية والكونية (أو أى تعديل لها) أمرا مستحيلا . كما يصبح — من جهة أخرى — اعداد المفاهيم الفيزيائية (السرعة المتزامنة ، الاسراع) والرياضية (حساب اللامتاهى) التى تتطلبها عرض منطوقات جاليليو « الدينامية » أمرا ضروريا بدوره »^(١٤) .

أضف الى ذلك أن مؤسس هذا المفهوم نفسه قد قام ، في معارضته لمواقف برونشفيج « الاستمرارية » ، بتحديد كثير من الأنساق الاستمولوجية المستوحاة من هذا المنطلق القطعى ، أو — على الأقل — بتحديد الآثار المعرفية والمنهجية الهامة المتولدة عن هذا المنطلق ، الذى أتاح التمييز بين الميكانيكا النيوتينية والميكانيكا اللانيوتينية ، وبين الهندسة الاقليدية والهندسة اللا اقليدية ، وبين نظريتى الموجات الضوئية والجسيمات الضوئية ، والذى يسمح له كذلك بابرار الحدود المنهجية التى تفصل بين المفاهيم الحتمية والمفاهيم الاحتمالية^(١٥) . ومن ثم تتحدد اشكالية « القطيعة المعرفية » فى اطار التمايز النظرى والمنهجى للأنساق الاستمولوجية للعلوم : فهى لا تقوم على تراكم التساؤلات المنهجية وتعدد الاجابات فى صورة تصاعدية تزيد من حجم المعرفة ، وإنما تعمل على تغيير أرضية التساؤلات المطروحة نفسها ، الأمر الذى يتطلب تغييرا جذريا فى النسق المعرفى نفسه .

وإذا كانت « القطيعة المعرفية » عند باشلار تقوم على رفض مبدئى التراكم والتطور اللذين يفترضان اتساق مستويات المعرفة مع الطبيعة وتسلسلها فى حركة كشفية تتعاقب من خلال الحقائق فى تدرج متصاعد واستمرارية يرتبط فيها السابق باللاحق^(١٦) ، هناك كذلك تحليلات جورج كانجيلم ، أستاذ فوكو ، وهى تبرز بدورها أن تاريخ أى مفهوم من المفاهيم العلمية لا يمكنه أن يتدرج نحو

الكمال أو ينخرط في حركة من العقلانية النامية ، اذ غالبا ما تتحدد وظيفته في مجالات متعددة ، وغالبا ما يتبلور دور هذه المجالات وفقا لقواعد استخدامه المختلفة ، كما أن آثار هذا المفهوم تختلف وفقا للمستويات الجزئية أو الكلية التي تلعب دورها من خلاله ، ذلك الى درجة يقول فيها فوكو :

« ان أى كشف من الكشف وأى إبراز-لمنهج من المناهج وأى تحليل لعمل عالم من العلماء ، ومع الإشارة الى اخطائه كذلك ، لا يمكن أن يكون له الوقع نفسه ، ولا يمكن وصفه بالطريقة نفسها وعلى المستوى نفسه ، فالذى يروى هنا وهناك ليس قطعا نفس التاريخ » (١٧) .

ويستمد كذلك فوكو من زميله ميشيل سير ، صاحب الباع الطويل في مجال فلسفة الرياضيات ، مفهوم « التوزيعات المرتدة » (redistributions récurrentes) الذى يتيح له إدراك ضروب مختلفة من الارتباطات والتوزيعات للأولويات والاحتميات والغايات ، ذلك اذا كان تقديرنا لماضى أى علم من العلوم يقوم على ادراكنا العميق لحاضره ويتجدد بتجدد مطالبه ويتعدل بتعديل مناهجه ومداخله . كما يفيد من اسهامات « مارسيل جيرو » فى تحديد « الوحدات المعمارية » (unités architectoniques) للأنساق التى لا تقوم على وصف المؤثرات والمصادر ومظاهر الاستمرارية الثقافية بقدر ما تعتمد على التناسقات الداخلية للمؤلفات ، والأعمال ، وعلى مبادئ الارتباط العضوى والتآلف المنطقى لعلائق هذه الأنساق ، التى غالبا ما يصل إليها الباحث عن طريق القياس (١٨) .

لا غرابة — من ثم — أن يشير فوكو ، بالإضافة الى هذه الممارسات التى تمثلها كتابات هؤلاء المفكرين وغيرهم من أمثال « دوميزيل » و « جان هيبوليت » (١٩) ، الى المحاولات الأدبية الجديدة ، التى لا يراعى فيها إبراز وحدة العمل الأدبى بالتأكيد على شخصية الكاتب وذوق العصر ، والتى لا تسعى إلى تجميع المؤلفات فى مجموعات أدبية أو مدارس وأجيال وحركات فكرية وثقافية ، وإنما تعمل على إبراز البنية الخاصة لهذه المؤلفات على مستوى النص وميكانيزمات الكتابة .

من ثم نرى أن ما يرفضه فوكو بعامة فى التحليل التاريخى الاستمرارى هو

السعى الى البحث عن قنوات الاتصال والاستمرار بين المفاهيم والافكار أو الأبنية والنظم ، والسعى الى تحديد الغرض أو الغاية التي انعقدت حولها ، خلال حقبة تاريخية مختلفة أو متعاقبة ، أفكار وآمال المفكرين على الرغم من تنوع مذاهبهم وتضارب مناهجهم . كما يرفض الانكباب على تحديد الكيفية التي تم بها انتقال المؤثرات منذ انبثاقها من مصادرها الأولى وحتى اكتمالها في غاياتها الأخيرة ، وهي غايات لا تتحقق — في الواقع — أبدا .

إن القضية — بالنسبة لفوكو — لم تعد قضية التراث والأثر ، وإنما قضية القطع والحدود ، ولم تعد قضية الأساس أو المصدر ، وإنما قضية التحولات وقواعد هذه التحولات ومبادئها . ومن ثم ، لا يصبح شغل عمليات التحليل التاريخي الشاغل هو التوصل إلى إقامة الجسور بين الماضي والحاضر ، أو إبراز وحدة الهدف واستمرار البواعث ، بحيث تنتظم عقليات مختلفة أو متباينة في أفق متصل واحد وفي مجال عمل واحد . وليس على التاريخ تثبيت عوامل النقل والاتصال واطهار عمليات التكرار أو النسيان بحيث تظل البداية في النهاية وتستقر العلة في الغاية ، فالقضية ليست قضية التأثير والتأثر ، وإنما قضية البتر والانفصال ، وليست قضية الأساس في تواصله ، وإنما قضية التحولات التي تدك الأسس القديمة وتقيم بدلا منها أسسا جديدة (٢٠) .

ومع ذلك ، يرى فوكو أن الخط الفاصل بين التاريخ والعلوم الانسانية الأخرى لم يكن بهذه الدرجة الواضحة من التمايز والاختلاف ، فلقد كانت هناك مشاكل مشتركة وقضايا واحدة ، وإن كانت آثارها متباينة في أكثر الأحيان . ولاشك أن أهم هذه المشاكل هي قضية « الوثيقة » وكيفية استخدامها والتحقق من صدقها وأمانتها ، وهي قضية بالغة الخطورة بالنسبة لعلم التاريخ الذي تعد عملية إعادة بناء الماضي أهم أهدافه قاطبة .

الا أن علم التاريخ ، وهذا تحول ليس بجديد تماما وإن كان لم ينته بعد ، لم يعد يعنى فقط بهذا التحقق من صدق الوثيقة ومدى مطابقتها للحقيقة أو بتفسيرها ، وإنما أخذ يسعى الى اعدادها وتنظيمها من الداخل ، بل وإلى تقسيمها وتوزيعها إلى مجموعات ومستويات ليستنبط ما بينها من عناصر ووحدات ويستشف ما بينها من علاقات تناسق أو تنافر . من ثم كان لزاما على الجميع أن يتخلوا الآن عن

الصورة التقليدية التى كان يرسمها التاريخ لنفسه ، وهى صورة الذاكرة الجماعية
الأمينة التى تحفظ ذكريات الماضى وتبقى عليها حية متجددة على الدوام .

إن التاريخ قد أصبح الآن — فى نظر الكاتب — عملاً يقوم على إعداد
الوثائق المادية من كتب ووثائق ونصوص وسجلات وقصص وعادات وتقاليده ،
وعلى إبرازها فى صورة تنظيمات تلقائية أو مرتبة ؛ من ثم ، لم تعد الوثيقة فى
صورتها الأولية هى التى تخلق الذاكرة التاريخية ، إذ أن التاريخ قد أصبح
— بالأحرى — الطريقة التى يعالج بها مجتمع من المجتمعات وثائقه وتراثه ، والموقف
الذى يحدده منها (٢١) .

بعبارة أخرى ، يرى فوكو أن التاريخ التقليدى كان يقوم على تذكر آثار الماضى
وعلى تحويل هذه الآثار إلى وثائق ناطقة ، بينما يقوم التاريخ الحالى على تحويل وثائقه
إلى آثار لا يحاول أن يتعرف من خلالها على أفعال رجال الماضى ، أو أن يحدد
ملاحظاتهم وسماتهم الشخصية ، وإنما يعمل على تحويلها إلى مجموعة من العناصر
والوحدات التى يقوم بفرطها تارة ، وضمها تارة أخرى ، ثم إعادة ترتيبها مرة
ومرات فى صورة أنساق وتشكيلات جديدة . لقد كان هناك وقت — كما يقول
فوكو — تنزع فيه الأركيولوجيا ، أى علم الآثار والنقوش الصامتة والأشياء التى
خلفها لنا الماضى السحيق خالية من سياقها ، إلى إعادة صياغة الخطاب
التاريخى . أما اليوم ، فيبدو أن التاريخ نفسه ينزع إلى الأركيولوجيا ، أى إلى
الوصف المستقل والقائم بذاته للأثر (٢٢) .

من هنا نشأ الاتجاه — فى نظر فوكو — إلى محاولة تعديد الانفصامات فى
تاريخ الفكر ، والميل إلى استكشاف الحقب الطويلة وتجميعها فى صورة ثوابت
تشكل الأسس الحقيقية لدراسة التاريخ . لقد كان هذا العلم يعنى ، فى صورته
التقليدية ، بتحديد العلاقات بين الأحداث أو بين الوقائع المؤرخة انطلاقاً من
معطيات مركبة وجاهزة ، أما الآن ، فنحن بصدد تشكيل هذه المعطيات وإعادة
توزيعها وبنائها قبل الوصول إلى تحديد أنماط العلاقات التى تربط بينها ، والنفوذ
إلى النماذج والقوانين التى تحكمها ، الأمر الذى يترتب عليه تحديد جميع المستويات
التي تقوم عليها الأحداث ، وتحديد الأبعاد الزمنية التى تندرج تحتها هذه
الأحداث : أهى أبعاد قصيرة ، دورية ، موسمية ، أم أبعاد طويلة أو متوسطة
تتراوح بين القرن ونصف القرن . فلقد أصبح من الطبيعى ، بعد انجازات علم

الاقتصاد وعلم السكان وتطبيقاتها على تاريخ المجتمعات الأوروبية ، ألا تكون جميع المستويات متزامنة أو متسقة ، وألا تخضع جميع الأحداث السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية أو التكنولوجية للذبذبات الزمنية نفسها .

على كل حال ، ان تحديد هذه الحقب الطويلة ، التي دعمتها مدرسة « بروديل » خاصة بالنسبة للتاريخ الحديث ، ليست عودة الى فلسفة التاريخ التقليدى ، ولا الى فكرة الحقب التاريخية الكبرى أو ما يسمى بعصور الازدهار (عصر بريكلس عند اليونان ، عصر لويس الرابع عشر فى فرنسا) ، ولا الى مبدأ المراحل الحضارية الكبرى (عصر الرعى ، عصر الزراعة ، عصر الصناعة) ، وإنما هى صياغة مستحدثة قوامها القياس الكمي أو الاحصائي لسلسلة الأحداث وتنظيمها بطريقة منهجية فى صورة مجموعات وحزم طويلة ومتسقة (٢٣) .

أما بالنسبة لتاريخ الفكر والعلوم والمعرفة العامة ، فان هذه التحولات المنهجية ، التى عرفتها أوروبا المعاصرة ، قد أتت بنتائج معاكسة لما تم فى مجال العلوم التاريخية المألوفة مثل التاريخ السياسى أو الاجتماعى أو الاقتصادى . فلقد حاول المفكرون فى نطاق العلوم الفلسفية والمناهج الفكرية والابستمولوجية تفتيت التركيبات الفكرية الجاهزة التى تضافرت بعض المبادئ الأيديولوجية المتوارثة وبعض التصورات العقلية المسبقة ، مثل قانون التقدم المستمر وحتمية الارتقاء الفكرى والتطور البشرى ، على ترسيخها منذ القرن الثامن عشر ، المعروف بعصر التنوير ، وخلال القرن التاسع عشر ، الذى دأبت فيه المفاهيم التاريخية والتطورية . لقد قضت منهجية تاريخ العلوم والفكر على مبدأ التكامل والتلاقى أو التقدم والارتقاء ، كما وضعت حدا لكل أنواع الادراك الشمولى للتاريخ وفلسفته مثلما كان الأمر عند هيجل أو شبنجلر أو سارتر .

من ثم نشأ التنوع فى قلب هذه المجموعات الأيديولوجية المسبقة ، وظهرت حدود المستويات الفكرية المختلفة سواء فى تنافرها فيما بينها أو فى تجاوزها أو تداخلها ، وذلك من غير أن يفرض عليها جميعا خط واحد تدرج تحته ، أو بنية مهيمنة ، كالفكرة أو المطلق عند هيجل ، وقوى الانتاج عند مؤسس الاشتراكية الشمولية ، تجب جميع الأبنية الأخرى من سياسية واجتماعية وثقافية أو تكنولوجية . من هنا ، يظهر لنا الطابع المركب والمتنوع للتاريخ وتزول فكرة القوانين العامة ذات

الفعالية الواحدة ، كما تنقضى فكرة الغاية التاريخية العليا التي تبلور روح الأحداث وتبرز جوهرها الأصيل ، وأخيراً يتمكن التاريخ من الانسلاخ عن سيطرة النموذج الغربى التقليدى الذى يفترض — على طريقة هوسرل — وجود شعور مركزى وسط الأحداث ، شعور عام يتعلم ويتقدم ويعى كل شئ فى ذاكرته^(٢٤) .

ولقد نتج عن ذلك كله أن مفهوم اللااستمرارية بدأ يأخذ أهمية متعاظمة فى مجال العلوم التاريخية نفسها ، بعد أن كان يشكل — فى الماضى — العقبة التى يجب على المؤرخ أن يتجاوزها ، والنقص الذى عليه أن يجبه حتى تكتمل حلقات الأحداث ، وتتصل سلسلتها فى رؤية شمولية واضحة ، الا أن ظاهرة التفتت التى يأتى بها هذا المفهوم ليست متصلة البتة ، على عكس ما كان الأمر عليه فى التاريخ التقليدى ، بالمعطيات الأولية نفسها ، التى يحاول المؤرخ أن يعالجها ويتجاوزها بإعادة الترتيب والبناء ، وإنما بمنهج المؤرخ نفسه وتقنيات بحثه ، فالمؤرخ هو الذى يقوم ، فى الآونة الأخيرة ، بتفتيت المعطيات التاريخية الجاهزة وتوزيعها الى عناصر ومستويات مختلفة ومتعددة حتى يستطيع أن يحدد لكل عنصر أو مستوى منها منهج المعالجة المطلوب والأبعاد الزمانية الملائمة التى يستطيع من خلالها مراقبتها ومتابعتها .

أضف إلى ذلك أن عملية تفتيت المعطيات وتقسيمها أصبحت ترتبط بعملية الوصف التاريخى نفسه ، أو بالتحليل الذى يلجأ اليه المؤرخ تجاه مادته ، اذ أن مفهوم القطع أو اللااستمرارية لا يمكن أن يعمل بطريقة واحدة أو متكررة على جميع المستويات ، وذلك نظراً للاختلافات العديدة التى تنشأ فيما بينها بفعل عدم التزامن وبسبب جماع الانحرافات التى تتمخض عن حركة التعارض والتقابل بين الحركات الجزئية للمستويات والحركة الكلية للمجتمع . كذلك نرى أن مفهوم القطيعة هذا أصبح من الضرورات اللازمة لقيام الخطاب التاريخى العلمى ، اذ كيف يراد من المؤرخ أن يمارس عمله الوصفى بدقة ، أو أن يعمق وينوع رؤيته التحليلية لمجتمع من المجتمعات أو تيار من التيارات من غير أن يكون بينها وبينه البعد اللازم^(٢٥) .

كما تتمخض عن حركة التجديد هذه انزواء فكرة « التاريخ الشمولى » لتحل محلها فكرة « التاريخ العام » . وكان المقصود بالتاريخ الشمولى هو احياء جماع

حضارة عصر من العصور وتقديم جميع أوجه نشاطاتها المادية والروحية بطريقة شمولية ، الأمر الذى يفترض اتساق جميع المستويات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والروحية ودورانها جميعا فى فلك فكرة رئيسية تلعب بالنسبة لها دور السببية الواحدة أو الغالبة . كما كان غالبا ما يقوم على فكرة المراحل الكبرى وتسلسلها وفقا لبعض المبادئ الرئيسية العامة .

يبد أن هذا ليس معناه أن المنهج التاريخي الجديد يعمل على الاكثار من الأشكال التاريخية وعلى مضاعفة الفوارق العميقة فيما بينها بحيث تبدو وكأنها مستقلة تماما عن بعضها بعضا ، أو كأنها قائمة بذاتها لا تربطها صلة أو علاقة ، اللهم إلا صلة التجاور والتقارب التاريخيين . أن الأمر على نقيض ذلك تماما ، فالقضية المطروحة — وهذا هو الموضوع الذى ستقوم عليه اشكالية التاريخ العام — هى كيف يمكن تحديد العلاقة التى تربط بين جميع المستويات والأشكال التاريخية المختلفة بطريقة علمية دقيقة ، اذ بدلا من الاهتمام بتوافق التواريخ بين حدثين أو أكثر ، وبدلا من البحث عن التشابه فى الشكل والمعنى ، علينا أن نعى بدراسة النسق الرأسى الذى يربط بين هذه الأحداث زبنا منطقيا أو دوافع الأفعال المباشرة أو العميقة ومدى ارتباطها بالمستويات الاجتماعية المختلفة سياسية كانت ، أم اقتصادية ، أم ثقافية .

يبقى علينا أن نحدد فيما بين هذه العلاقات عوامل الانزلاق أو التطابق ، والأشكال الزمانية والفئات أو الجداول التى يمكن أن تضمها ونبرز الأنماط والقوانين التى تحكمها . من ثم ، يتضح لنا أن التاريخ الشمولى يعمل على تجميع كل الأحداث التاريخية حول مركز واحد ، سواء أكان هذا المركز رؤية وجود عامة ، أو مبدأ اقتصاديا أو روحيا لشعب أو معنى حضاريا مجردا ، بينما يقوم التاريخ العام ، فى البداية على الأقل ، على تفتيت الأحداث المركبة وتشتيت الرؤى الجاهزة أو المسبقة ، بحيث تكون ابرز معالمه فى مرحلة ما قبل البناء هو ظهوره فى صورة اطار للتناثر والتفكيك (٢٦) .

وليس من شك فى أن أهم المسائل الناتجة عن هذا التفكيك المبدئى أو المنهجى هو تكوين « موضوع البحث » عن طريق التجميع المنسق للوثائق التى تناسب أو تلائم البحث الذى نود أن نقوم به ، وتحديد مبدأ الاختيار الذى يحكم منهج

معالجة هذه الوثائق : هل تعتمد هذه المعالجة على كل الوثائق الموجودة أو على عينة احصائية فقط ؟ وتحديد مستوى التحليل نفسه الذى يحكم اختيار العناصر التى تعد ملائمة له : هل هى عناصر عددية أو إشارات الى مراجع أو الى أحداث أو مؤسسات أو ممارسات ؟ هل هى كلمات مع ما تتطلبه هذه الكلمات من المام بقواعد استعمالها أو تحليل للجمل التى تنتظم فيها ؟ وتحديد الأطر المكانية والتاريخية التى تضم بين جنباتها مادة الدراسة ، وتوضيح العلاقات التى تبرز سعة هذه الأطر : هل هى علاقات إحصائية ، منطقية ، وظيفية ؟ أم علاقات تقوم على التشابه ، أو على ارتباط دال بمدلول ؟ (٢٧)

على هذا النحو ، يعتقد فوكو أن الدراسات التاريخية الحالية قد تخلصت ، وإلى حد بعيد ، من القضايا الأيديولوجية التى كانت تزعم ساحتها ، وأهمها — لاشك — التصورات الفلسفية للتاريخ وما يتصل بها من مسائل خاصة بعقلانية أو غائية الصيرورة التاريخية ، أو بالطابع النسبى للمعرفة التاريخية ، أو بحدود المعانى التى يمكن اضافؤها على الماضى بالنسبة لتفسير الأحداث اللاحقة ، كما أن الموضوعات الجديدة التى أخذت تطرحها هذه الدراسات لم تعد وفقا عليها ، وإنما كانت القاسم المشترك بينها وبين كثير من العلوم الانسانية الحديثة ، والتى هبت عليها رياح التغيير ، مثل علم اللسانيات والاثنولوجيا والاقتصاد والتحليل الأدبى والميثولوجى ، وهى موضوعات يمكن أن تندرج — فى نظر فوكو — تحت مسمى البنيوية .

الا أن الكاتب يرى — مع ذلك — أنه لا يجب أن نعتبر هذه الموضوعات الحيوية ، التى أثارها بالنسبة للتاريخ ، دخيلة عليه أو جديدة تماما ، فهى بالرغم من ظهورها فى مجالات علمية أخرى ، قد نشأت داخل مجال علم التاريخ نفسه ، ولا يجب — من ثم — أن تفهم على أنها محاولة لضم التاريخ الى المنهج البنىوى أو اخضاعه له ، إذ أن تحليل التاريخ على شكل هياكل ثابتة تارة ، وعلى شكل متغيرات تارة أخرى (conjonctures) ليس بجديد كل الجدة ، وإنما كان موجودا قبل ذبوع البنيوية ، ولا تعارض البتة بينه وبين حركة التاريخ (٢٨) .

كل ما فى الأمر أن حركة التجديد قد برزت فى بعض العلوم أكثر من بروزها فى علوم أخرى ، فهى قد انتشرت بسرعة هائلة فى مجال علم اللسانيات ، وثورت

— في أعقاب ذلك — معظم الدراسات الأدبية والانثروبولوجية والاجتماعية الحديثة ، بينما تأخر الاعتراف بها كثيرا في نطاق تاريخ الفكر نظرا لتردد الذوق العام في قبول مفهوم القطيعة المعرفية ومحاولة تحليل المستويات التاريخية المختلفة بعيدا عن كل فلسفات التاريخ التطورية والاستمرارية والغائية . ويرى فوكو أن ذلك يرجع الى ارتباط التصور الاستمراري للتاريخ بالضرورة النفسية التي يحتاج اليها الناس لاقامة جسور الاتصال بين أفعال رجال الماضي المبرزين وبين أقوالهم وبناء التفسيرات الغائية التي تربط بين أحداث الماضي ، بعد تبديد عشوائيتها الظاهرة ، وبين وقائع الحاضر وأمانى المستقبل .

إن هذه الضرورة ، التي تستبعد مبدأ تصور الاحتمال المغاير في التاريخ ، وهو ما تفرضه مناهج القطيعة المعرفية بالحاح على المؤرخ ، ترتبط بحاجة الشعور الإنساني إلى السيطرة على الواقع التاريخي ، وتأكيده لنفسه كذات عارفة ومؤسسة للتاريخ — وبالتالي — للمعاني التي تضيفها عليه . وليس من شك في أن فكرة ارتباط التحليل التاريخي بمهمة بناء خطاب الاستمرارية والاتصال بين الأحداث لا يمكن فصله عن دور الذات المركزية التي تلعب هنا دور الوعي التاريخي المناط به سواء عملية التفسير الدلالي كاستخراج العبر والعظات وما يسمى بدروس ودلالات التاريخ ، سواء الحركة الثورية التي تعبر — في الواقع — بالفعل والممارسة عما تدركه من معانٍ .

ولقد اتضح لفوكو أن هذه النزعة العميقة التي قادت الفكر الغربي الى الربط بين الوعي والتاريخ ليست من ابتكارات القرن العشرين ، وإنما هي قد ظهرت الى العيان منذ أواخر القرن التاسع عشر ، وذلك بعد الخلل أو البلبلة التي أحدثتها المادية الجدلية في حقل الدراسات الانسانية حينما فصلت تعسفا بين علاقات الانتاج وقوى الانتاج ، وذلك من خلال أنماط شمولية للتاريخ تحاول أن ترد بها الى المجتمعات وحدة وهمية جديدة — بدلا من الوحدة المثالية الهيجلية — تركز على رؤية مادية عامة للوجود ، وعلى مجموعة من المبادئ التاريخية التي اتاحت لها نسج ايدولوجيا كاملة للانسان بعد أن كانت قد جردته من خلال التحليل المادي للتاريخ من كل القيم والمبادئ المتوارثة .

وهذا ما تم أيضا في أثر الخلخلة التي أحدثتها فلسفة نيتشه حينما حاول

المفكرون رأب الصدع الذى أحدثته بتبنى نوع من العقلانية التى تحدد مسار الانسانية ، وتضفى على هذا المسار غاية عليا تسعى إلى تحقيقها . وكذلك الأمر بالنسبة لبعض الدراسات البالغة الحداثة فى مجال علم اللسانيات والتحليل النفسى وعلم الأجناس ، وهى دراسات كانت قد عملت جميعا على ازاحة الذات الواعية من مكانتها المركزية فى قلب الأشكال اللغوية وقواعد الرغبة ومبادئ السلوك ونسيج الأساطير والخرافات ، إذ سرعان ما قامت محاولات ، بعد أن بينت هذه الدراسات عجز الانسان عن تفسير حياته الجنسية واللاشعورية وقوالب لغته وأنساق أخيلته ورموزه الأسطورية عن طريق الوعى والادراك الذاتى ، بحشو هذه الفراغات واصطناع ضرب من التاريخ يقوم على حركة الصيرورة التى لا تكل وعلى مجهود الارادة التى لا يفل عزمها أمام اعنى الصعاب . أى أن الباحث الغربى يُرد قسرا إلى نمط من التاريخ نما وترعرع خلال القرن التاسع عشر ، وهو التاريخ الذى يرتدى ثوب الذاتية ويتخذ من المشروع الإرادى قناعا يعكس به فى شموليته المتدفقة تفاؤل الانسانية الغربية وأحلامها فى التقدم والارتقاء . إن المهم ، بالنسبة لهذا التاريخ ، الذى يقوم على الرؤية الذاتية وضرب من المركزية الغربية المتوارثة ، هو سد الفجوات التى أحدثتها تقسيمات أو تصنيفات المناهج البنيوية ، ورفع شعار الدفاع عن دينامية الحياة وصيرورة التاريخ فى مواجهة فكر البنية والأنساق وما تفترضه من رؤية رأسية أو تزامنية للوقائع التاريخية والفكرية^(٢٩) .

الا أن هذا البكاء على التاريخ ، وموت الانسان الذى ينسب الى الفكر البنيوى ، لا يجب أن يخدعنا — فى نظر فوكو — إذ أنه لا ينصب على التاريخ نفسه بقدر ما ينصب على صورة معينة من التاريخ ، وهى الصورة التى تقدم لنا كل أنواع النشاط الإنسانى من خلال الحركة التجميعية للذات ، والتى تجب كل ألوان الممارسات اللاواعية من نظم للقرابة وأنساق دلالية ورمزية وجنسية فى إطار الشمولية التاريخية ، ومن خلال ما يسمى « بالتجربة الحية أو « الحياتية » للانسان .

لقد حان الوقت بعد أن أدى هذا اللون الأيديولوجى من التاريخ مهمته ووظيفته بدعوى الحفاظ على الانسان ووحده ، أن تشق الممارسات الجديدة طريقها ، وأن تطرح بشكل خلاق ومبتكر قضية المناهج والتقنيات والموضوعات التى تتصل اتصالا مباشرا بتاريخ الفكر ، لاسيما ، إذا كان الكاتب قد قام هو

نفسه بعدة دراسات تتصل بهذا المجال ، ولم يكن قد طرح بعد الإشكالية النظرية التي تنظم هذه الدراسات . وإذا كان الأمر كذلك ، أليس من حقه علينا أن يقدم لنا ما يبرر ويفسر هذه الاشكالية ، وأن يبرز ما تتضمنه من علاقات تربط بينها وبين ما يمكن تسميته بشبكة القواعد والقوانين التي يأتلف منها منهجه الجديد : منهج الأركيولوجيا المعرفية ؟

بلى من حقه أن يفعل ذلك ، الا أن الكاتب يعود فيراوغ ويحذرنا — وإن كنا لن نقبل تحذيره لأنه قد عودنا الا نثق فيما يصدر عن وعي الكاتب وارادته — بأنه لن ينقل الى علم التاريخ أدوات المنهج البنيوي ، التي أتت ثمارها في ميادين عديدة أخرى من العلوم الانسانية ، إذ أن ما يطبقه على التاريخ لا يخرج عن المفاهيم التي نشأت وتبلورت وأثمرت في حقل الدراسات التاريخية نفسها ، وإن كان من المرجح انها لا تتعارض قليلا أو كثيرا مع وسائل التحليل البنيوي .

أضف الى ذلك ، أن الكاتب يخبرنا بأنه لن يلجأ في تحليلاته الى مقولات الشمولية الثقافية على شاكلة رؤى الوجود والنماذج المثالية وروح العصر ، مشيرا بذلك — لاشك — الى مناهج الفكر التي انتشرت عند الكتاب والمفكرين الألمان أمثال هيجل في الفلسفة وماكس فيبر في علم الاجتماع الثقافي وشبنجلر في فلسفة التاريخ ، وعند كل من تأثر بهذا الفكر مثل لوسيان جولدمان في دراساته الخاصة بعلم اجتماع الأدب والثقافة وجان بول سارتر في جمعه بين الذات الفردية والشمولية التاريخية عن طريق مفهوم « الوساطة » (médiation) الذي طالما سخر منه ألتوسر في كتاباته .

خلاصة القول : إن الاشكالية المعرفية الجديدة ، التي يطرحها فوكو ، والتي لا تبتعد هنا كثيرا عن المنظور البنيوي ، تتحدد في نقاط تعارض أساسية مع الرؤية الأيديولوجية للتاريخ ، وهذه النقاط هي : الانسان والشعور والذات والمصدر^(٣٠) . ولكن هل يعني هذا أنه — بعد استبعاد هذه الأبعاد الأربعة «المظلمة» — سوف تتكشف لنا الحقائق التاريخية مجردة من كل وهم وزيف ؟ هذا هو ما نود استكشافه في الصفحات التالية .

هوامش الفصل الثاني :

- ١ — راجع قائمة مؤلفات الكاتب .
- ٢ — يستخدم هذا التعبير للدلالة على التغير ، وهو بهذا المعنى يقابل « منكروني » وهو الطابع المتزامن (الثابت) لعلاقات النسق .
- ٣ — Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*. Paris. Plon, 1962, p. 340.
يقول كلود ليفي ستروس : « إن الحدث التاريخي ليس بواحدة من المعطيات أكثر من غيره ، إذ أن المؤرخ ، أو عامل الصيرورة التاريخية ، هو الذي يشكله عن طريق التجريد ، كما لو أنه مدفوع الى ضرب من الارتداد الى ما لا نهاية » ، ص ٣٤٠ .
- ٤ — *Annales Economie, Société, Clivilisation*, Armand Colin.
وهي المجلة التي أسسها مارك بلوك ولوسيان فيقر عام ١٩٢٩ .
- ٥ — Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris Gallimard, 1948, p. 149.
يقول آرون في تعريف التطور : « بكل دقة ، إن اصطلاح التطور ينطبق على تشكل الكائن الفردي ونمو الامكانيات المبثوثة في الأصل . وترتبط الوحدة هنا بهوية الكائن المختول ، ويتضمن مراحل المتعاقبة ، وأخيرا بالتوجه الحتمي لهذه العملية نحو غاية كامنة في الحالة الأولى ، إن لم تكن متضمنة فيها » ، ص ١٤٩ .
- ٦ — Marc Gaboriau, “Anthropologie structurale et histoire”, in *Esprit*, Nov, 1963, p. 581.
- ٧ — المرجع السابق ، ص ٥٨١ .
- ٨ — المرجع السابق ، ص ٥٨٢ .
- ٩ — Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1971.
- ١٠ — Fernand Braudel, *Ecrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 6.
- ١١ — ميشيل فوكو ، *أركيولوجيا المعرفة* ، ص ١٠ .

١٢ — المرجع السابق ، ص ١١ .

١٣ — M. Fichant, M. Pecheux, Sur L'histoire des sciences, Paris, Maspéro, 1969, p. 11.

١٤ — المرجع السابق ، ص ٨ .

١٥ — Gaston Bachelard, Le nouvel esprit scientifique., op cit., راجع
الفصول الخاصة بكل مجال .

١٦ — Gaston Bachelard, Le matérialisme rationnel. Paris, P.U.F., 1963, p. 209-210.

يقول باشلار في هذا الصدد : « إن إحدى الاعتراضات المألوفة لاتباع
الاستمرارية الثقافية تقوم على الإشارة إلى التاريخ : إذ مادمنّا « نقدم سردا متصلا
للأحداث ، نراهم يعتقدون أنه من السهل استرجاع الأحداث في استمرارها
الزمنى ، وينتهون ، من غير ما يشعرون ، باضفاء وحدة كتاب من الكتب
واستمرارته على التاريخ .. » .

« ... ويجب أتباع الاستمرارية اعمال الفكر حول المصادر . انهم يحبون
الاقامة في منطقة بدايات العلوم . من ثم يبدو لهم التقدم العلمى بطيئا بالغ البطء .
وكلما كان هذا التقدم بطيئا كلما بدا لهم متصلا . ولما كان العلم ينفصل ببطء
عن هيكل المعارف العامة ، نراهم يوقنون باستمرارية المعرفة العامة والمعرفة العلمية .
باختصار ها هو ذا مبدأ اتباع الاستمرارية : لما كانت البدايات بطيئة ، فان
الانجازات حتما متصلة أو مستمرة » ، ص ٢١٠ .

١٧ — ميشيل فوكو ، أركيولوجيا المعرفة ، ص ١١ .

١٨ — المرجع السابق ، ص ١١ .

١٩ — ميشيل فوكو ، نظام الخطاب ، ص ٧٣—٧٤ .

٢٠ — ميشيل فوكو ، أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣١—٣٢ .

٢١ — المرجع السابق ، ص ١٤ .

٢٢ — المرجع السابق ، ص ١٥ .

٢٣ — المرجع السابق ، ص ١٥ .

على كل حال ، إن الصورة القائمة التى يقدمها فوكو للتاريخ السياسى أو تاريخ

الأحداث لم تعد تلائم واقع الدراسات والبحث العلمي ، خاصة وأن هذا التاريخ أصبح يهتم بالتنظيمات السياسية والتحليل الاجتماعي والسميولوجي ، كما أفاد كثيرا من علم السياسة والجغرافيا السياسية . راجع في ذلك :

Jacques Le Goff, *L'imaginaire médiéval*. Paris, Gallimard, 1985, p. 348.

٢٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٦ .

بعد هوسرل ، مؤسس الفلسفة الظاهرية ، من أهم الفلاسفة الذين يؤمنون بمركزية الشعور الغربي المنظم للعلم والمعرفة إلى درجة أنه لا يعطى أية أهمية منهجية للحضارات السابقة على الحضارة اليونانية . انظر كتابه الشهير :

Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris, Gallimard, 1976, p. 358-359. (ترجمة عن الألمانية) .

٢٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٧ .

٢٦ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٩ .

٢٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٠ .

٢٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٠ .

ينبها ريمون بودون — في كتاب ساخر ، إلى أنه لا يجب الخلط بين البنيوية ، كنسق فكري ومنهجي متكامل ، وبين استخدام البنية في بعض العلوم الاجتماعية والتاريخية كمرادف للنظام أو التنظيم أو الأسس أو الثوابت أو الكلية ، حيث أن استخدامها في هذه المجالات يقوم ، وفقا لاصطلاحاته ، على تعريف قصدي وليس على تعريف فعلي . انظر :

Raymond Boudon, *A quoi sert la notion de "structure"*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 75-80.

٢٩ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢١ — ٢٤ .

٣٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٥ — ٢٦ .

٣- الأحداث الخطائية والمنطوقية

حينما يتخلى فوكو عن هذه المبادئ الأربعة : الإنسان والذات والشعور والمصدر ، فإنما يريد أن يزيج جانبا فكرة « الانسان » التى نشأت وتبلورت خلال القرن التاسع عشر لتكون بمثابة مركز المعرفة فيما سمي بـ « علوم الانسان » . وليس من شك فى أن هذه الفكرة لا يمكن فصلها عن الشعور (conscience) الذى يمثل حركة النفس الواعية بما يحيط بها من ظواهر والمدرسة لما يدور بها من خلجات وأحاسيس وتصورات ، وعن الذات (sujet) التى تشكل مركز الشعور والنشاط المعرفى اذ تقوم بعملية ربط وتنسيق وتفسير الظواهر المدروسة وتقديم تصوراتها على أنها الحقائق التى يجب أن يعتد بها ، وإن كانت هذه الحقائق تخضع لقوانين النسبية والتغير وفقا لتغير الظروف والبيئة المحيطة بها ، وتغير العلاقة التى تربط بينها وبين هذه العوامل المحيطة على شريطة أن تكون هناك — مع ذلك — نقطة ارتكاز « ترانسندنتالية » لا يمكن تجاوزها أو الارتداد إلى ما وراءها والا فقدت الذات هويتها وتلاشت وراء الأشياء .

وليس بغريب أن تكون نقطة الارتكاز هذه هي « الانسان الغربى » نفسه الذى يشكل شعوره ، ربما منذ انبثاق عصر النهضة ، ولكن بشكل مؤكد مع بدايات القرن التاسع عشر ، مركز النشاط التصورى والمعرفى بعامة . وليس بأغرب من ذلك أن تكون هذه النقطة هي فكرة المصدر (origine) ، أى فكرة البداية التى تتميز عن غيرها بحيث تكون هي المؤشر والموجه ، وهى الرمز والعلامة ، وهى العلة والغاية . ياترى هل تبدأ نقطة البداية فى الفكر الغربى مع انبثاق الفلسفة اليونانية ، كما يعتقد هوسرل ، أم هي قد تبلورت — خاصة بالنسبة للمرحلة الحديثة — مع نشأة الفكر العقلانى على يدى ديكارت .

إن فوكو يرغب فى وضع حد لكل هذه التصورات التى لا تعبر عن أية حقيقة ثابتة بقدر ما تعبر عن رغبة عميقة فى التميز والاختلاف ، ولكنه لما كان يعلم بأنه لا يكفى ، فى هذا المجال الأيديولوجى ، إبدال تصور بتصور أو احلال فكرة محل أخرى ، أراد أن يقتلع الأساس نفسه الذى تناط به عملية التصور ، وهو ما نعرفه فى الفكر الغربى تحت مفهوم الذات أو الشعور . ولما كانت فكرة انتزاع هذا المفهوم ليست عملية سهلة المنال ، فإن هذه المحاولة قد عرفت ، عند فوكو وفى معظم الدراسات البنيوية ، تحت مسمى خلخلة الذات أو ازاحتها عن مكانتها المركزية (décentrement du sujet) ، وبالرغم من أن هذا المبدأ قد بثته فى الفكر

الغربي من قبل نظرية التحليل النفسي الفرويدي ، وخاصة فيما يتصل بتحليل الأحلام ، إلا أنه لن يتطابق قط عند فوكو والكتاب البنيويين مع مبدأ اللابشعور الفردي ، نظرا لرغبتهم في الإفلات من إفسار المجال النفسي . من ثم سوف يعمل هذا المبدأ على أن يكون شيئا أشبه بلا شعور النسق أو اللغة ، على شريطة أن تفهم اللغة هنا بمعنى جماع النسق العلامى أو الدلالى لأى نوع من أنواع النشاط المعرفى .

إلا أنه يبدو أن موضوع التخلّى عن الذات التأسيسية يتخذ عند فوكو شكلا أكثر جذرية من البنيوية نفسها ، وهو يتغلب عليها ، كما يوضح لنا جيل دولوز ، بواسطة مفهوم « الكثرة » (multiplicité) الذى ابتكره « ريمان » أول ما ابتكر ولكن فى نطاق الفيزياء والرياضيات . ويتلخص هذا المفهوم فى رفض الفكرة الفلسفية القديمة للواحد ومتعدداته وارتباطها ضمنا بذات مؤسسة ، أو بفكرة مصدر تنحدر عنه . من ثم تبرز عند فوكو فكرة الكثرة كطريقة لتواجد المنطوقات ، بالرغم من ندرتها الفعلية ، مع ما تتطلبه هذه الكثرة من « نقاط تفرد » وأماكن شاغرة لقيام « أدوار فاعلة » ، و « انتظامات تراكمية وتكرار » . ولما كانت الكثرة لا تخضع لنظام « أكسيوماتيكي » ولا لنظام نمطى ، وإنما هى مجرد تواجد مكافئ لا يقوم على أى اتساق مجالى^(١) ، فإن المنطوق لا يتطابق مع الجملة المنطقية لما تتميز به من اتساق ولما تخضع له من معايير الخطأ والصواب ، ولا مع الجملة النحوية التى تتطلب علاقة منتظمة أو ثابتة مع فاعل غالبا ما يمثل شخص المتكلم .

مهما يكن الأمر ، فإن خلخلة الذات وإبعادها عن مركز العملية الشعورية يقضى ، لأول وهلة ، على ترابط الأحداث وتسلسلها المكتسب أو المتوارث . وليس من شك فى أن فوكو حينما يفعل ذلك لا يبتعد كثيرا — فى نظرنا — عن بعض الفلاسفة المبرزين الذين أثاروا فى عصرهم كثيرا من الضجة والحيرة ، وأقربهم الى الذهن نيتشه^(٢) فى موقفه الرافض للميتافيزيقا التقليدية وما تقوم عليه من دعائم منطقية كالسببية والغائية ، و « هيوم » الذى كان أول من فتت المعرفة العقلية وبث البلبلة فى كل المقولات المنطقية الموروثة ، وأنا لا أعتقد أن فوكو يطمح فى أكثر من ذلك ، وإن كانت مطامحه ، فى نهاية المطاف ، لا تعد غريبة بالنسبة للتيارات الثقافية السائدة فى عصره .

ومن ثم ، نرى فوكو يقوم بتبديد ما جمعتة العصور السابقة ، وتشتيت ما نسقته الرؤى القبلية من معطيات وأفكار ونظريات مركبة ومسبقة . ولعل أول ما يخضعه الفيلسوف لمبادئ طريقته الاجرائية فى القطع والحد والكشف عن الدرجات والمستويات وعوامل التبديل والتحويل هى ظاهرة تقسيم الأنواع الكبرى للخطاب فى الفكر الغربى بين أشكال وأجناس حددت لنا ما نعرفه ونألفه تحت مسميات الأدب أو الفلسفة أو التاريخ أو الخيال^(٣) . فهو ، فى الواقع ، يشك فى هذه التوزيعات المألوفة ، خاصة وأن المنظومات التى تحتوى عليها لم تكن موزعة دائما بالطريقة نفسها ، ولم تكن منتظمة بهذه الصورة التى نعرفها من عصر إلى عصر . من هنا ، يرى فوكو أنه من الصعب ، مثلا ، أن نطبق مقولة « السياسة » أو « الأدب » على ما يسمى بثقافة « العصور الوسطى » أو « الثقافة الكلاسيكية » ، لأن هاتين المقولتين ، حتى ولو كان هناك تشابه كبير بين عناصر كثيرة من ثقافة العصر الحاضر وثقافة العصر الكلاسيكى ، لا تحدان — بشكل كامل ومؤكد — حقول الخطاب فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، كما سوف يحددها لنا القرن التاسع عشر^(٤) .

وإذا كان الكاتب يشك فى اعفوية وتلقائية هذه المقولات التى لا تعدو كونها مبادئ تصنيفية وتنظيمية عامة لا يخلو منها أى فكر غربيا كان أم شرقيا ، فما بالك حينما يشك فى أكثر المفاهيم وضوحا ورسوخا ، ألا وهى مفاهيم العلم والكتاب والمؤلف . فبالرغم — مثلا — من وضوح مفهوم الكتاب والمؤلف ، وبالرغم من حضورهما المادى والأدى ، يرى فوكو أن وحدة مثل الكتاب ليست بكافية لتجب تنوع المجموعات التى يمكن أن يعالجها سواء فى مجالات التاريخ أو العلم أو الأدب . وكذلك يرى الأمر بالنسبة لوحدة الخطاب النوعى الذى ينتمى اليه الكتاب أو البحث بالفعل . إذ حتى فى حالة الاتفاق على تحديد الخطاب النوعى ، كالرواية أو التاريخ مثلا ، فهل يمكن أن ندرج تحته كل أنماط وأشكال النوع المطلوب فى ثقة وطمأنينة كاملتين ؟

فى الواقع ، ان فوكو يشك فى ذلك ، ويرى أن أى كتاب لا يعدو أن يكون مجموعة من النصوص التى تردنا الى نصوص أخرى أو حشدا من الجمل يردنا الى حشد آخر من الجمل ، وأنه — فى خلاصة الأمر — ليس الا « عقدة فى شبكة كبيرة »^(٥) . كما يعتقد الفيلسوف — فى الوقت نفسه — بأن مفهوم المؤلف

ليس أقل غموضا واضطرابا ، وهل يمكن اعتبار اسم صاحبه كافيا حتى يُنسب اليه ، وعلى القدر نفسه من الدرجة ، ما كتبه وهو حي ، وما تركه بعد مماته من أوراق لم يتمها بعد ، ولم يضع عليها لمساته الأخيرة ؟ وهل يجوز أن يُضم الى عمله الأدبي أو الفكري ما خطه من مسودات ومشاريع وخطط أولية أو الأجزاء التي محاهها من مخطوطاته ؟ وما هو وضع مراسلاته أو الأحاديث التي أدلى بها أو نقلها الناس عنه ؟ هل يُضم كل ذلك — مع اختلاف لغاته ومستوياته — إلى وحدة العمل الأدبي أو الفكري أو الفني الذي ينسب إليه ؟

من ثم ، يرى فوكو أنه لابد أن يكون هناك « مستوى » محدد ، تناط به عملية تشكيل « الوحدة المعبرة » والتأليف والتنسيق بين كل هذه النصوص المتباينة حتى تفهم جميعا على أنها أجزاء متكاملة من عمل واحد . الا أن هذه « الوحدة » لا يجب أن تفهم — مع ذلك — على أنها إحدى المعطيات المباشرة للعمل المشار اليه ، إذ أنها تظل « عملية بناء وتركيب » يشيدها القارئ الناقد أو المتلقى حتى يصبح في استطاعته أن ينفذ من بين علاقات النص ودلالاته الى القواعد التي تحكم توزيعها ، وتعمل على تنسيقها وترتيبها . بعبارة أخرى ، أن أى عمل فني أو أدبي لا يشكل — في حد ذاته — وحدة جاهزة من المعطيات المباشرة ، التي يمكن قبولها أو تلقيها — كما هي عليه — بشكل مؤكد وثابت^(٦) .

ونحن اذا ما استطعنا بلوغ أسس الخطاب عبر هذه الوحدات المصطنعة كالكتاب أو الجريدة ، أو عبر أى نوع من المؤسسات المعروفة والشائعة كتقسيمات الأجناس الأدبية أو تصنيفات العلوم المختلفة ، علينا أن نتأكد من تلقى هذا الخطاب في حالة انبثاقه كمجموعة من الأحداث المستقلة والمتناثرة ، والتي لا وجود لها إلا عبر هذا النسيج الذي تقيمه وتبدده ثم تعيد نسجه أمام ناظرينا . علينا أن نحذر من رد هذا الخطاب الى مصدر سابق عليه ، مخافة أن يصبح صورة باهتة ومكررة منه ، ويصبح علمنا به اجتارا لما سبق ، وترديدا في الفاظ جديدة لما عرفناه والفناه واطمأنت اليه النفوس الوادعة التي تخشى كل تجديد وابتكار .

بل إن أهم ما يجب أن نحذره هو متابعة أصحاب الاستمرارية واجترار القديم حينما يرفضون انبثاق أكثر من حدث واحد في قلب الخطاب أو بالأحرى حينما لا

يقبلون ظهور أى حدث حقيقى طالما هم يردون كل بداية — خشية ظهور حدث جديد يبدد وهم القديم — إلى مصدر خفى على الدوام ، خفى الى درجة يصعب معها تحديد معنى هذا الخفاء ، اللهم إلا وظيفته النفسية والأيدولوجية المطمئنة . من ثم تصبح كل بداية عودة الى بداية سابقة عليها ، وتظل على هذا النحو كل بداية حقيقية خفية على الدوام . كما يتصل بهذه الفكرة عن البداية ، التى لا وجود لها إلا فى مخيلة أصحابها ، ميل هؤلاء القوم أنفسهم الى اعتبار كل خطاب أو قول معلن افصاحا عن خطاب ، أو قول غير معلن سابق عليه ، ولما كان هذا القول الأول ليس له أى وجود مادى حقيقى سواء فى عبارة أو نص صريح ، فانه يشبه اكثر ما يشبه نوعا من « الصمت » المعبر الذى يسبق الكلام ويمده بمعانيه الخفية : الا أنه لا يستطيع أن يظهر الى العيان طالما أن القول الصريح الظاهر يحتل مكانه ويكبته ، الأمر الذى يستمد منه البحث التقليدى بأعثن أساسيين : باعثا يجعل من كل دراسة تاريخية ضربا من البحث الدائم عن المصدر ، وضربا من التكرار. الأبدى لهذا المصدر الذى لا يخضع لأى تحديد تاريخى ، وباعثا يكرس مهمة التحليل فى رصد هذه الأقوال الصامتة ، التى تكون بمثابة القواعد أو المبادئ المفسرة للخطاب أو جماع الأقوال اللاحقة^(٧) .

ولكن هل يستطيع فوكو — مع ذلك كله — أن يتخلص من مجمل هذه المفاهيم وهذه الوحدات القائمة والملحة فى الوجود ؟ فى الواقع ، إن ذلك أمر بالغ الصعوبة ، إلا أنه تبقى للكاتب — على الأقل — إن لم يستطع التلصص منها ، القدرة على ادراك قواعدها المنظمة وكشف البواعث المبررة لها . من ثم نراه يعتمد الى أهم هذه التنظيمات والوحدات الراسخة ، ويحاول أن يبدل البديهيّات الظاهرة التى تحيط بها ، حتى يعد — إن صح القول — لتلقى ما تبادر الى ذهنه من أسئلة جديدة . أى تلك الأسئلة التى تخص بنيتها ومنهجيتها وتحولاتها ومجمل القوانين التى تخضع لها وحشد الظواهر التى تصاحبها فى مجال الخطاب والتقسيمات التى تؤدى إليها . بعبارة أخرى ، تلك الأسئلة التى لا يمكن طرحها الا على ضوء نظرية لا تكتمل عناصرها الا بظهور حقل الأحداث الخطائية التى تنطبق عليه^(٨) .

بل إن فوكو يذهب أبعد من ذلك ، إذ أنه يعتمد الى بعض هذه الوحدات نفسها ، محل انتقاده ، كالكاتب والمؤلف أو العلم والأدب ، وبعض هذه

التقسيمات والفروع الدراسية المعروفة كالاقتصاد السياسى والطب وعلوم الحياة واللغة ليقوم بدراستها وتحليلها على ضوء المفاهيم المستحدثة التى بلورها بغية الوصول الى الأرضية الخاصة الفريدة لكل منها لعلها تكون مجرد انعكاس سطحي لوحدات وتقسيمات أخرى أكثر عمقا ورسوخا .

الأحداث الخطائية

من ثم يتحدد مشروع فوكو ، على مستوى هذه الطبقات العميقة من طبقات المعرفة ، فى تحرير مجال « المنطوقات » الفعلية (énoncés) وإدراكها بعيدا عن جميع أشكال الاستمرارية والاتصال فى حالة تشتتها أو بعثتها الأولية « كأحداث خطائية » خالصة . وليس من شك فى أن هذا المشروع المنوط به وصف أحداث الخطاب يختلف جوهريا عن التحليل اللغوى . إذ أن هذا التحليل الأخير يهدف به الوصول الى جماع القواعد الصورية التى يمكننا من صياغة ملفوظات جديدة على نمط الملفوظات الموجودة ، بينما يبرز لنا حقل الأحداث الخطائية كحقل مغلق ومحدود بالمقاطع اللغوية التى تمت صياغتها فعلا^(٩) .

ولاشك أن وصف الخطاب يختلف تماما عن تاريخ الفكر ، إذ أن تاريخ الفكر يقوم — فى الواقع — على دراسة مجموعة من المذاهب الفكرية ، يحاول أن يصل من خلالها الى قصد المفكرين ونشاطهم الفكرى الواعى والمضمون الظاهر او الخفى لرسالتهم أو نظرياتهم . أى أن تاريخ الفكر يسعى — فى الغالب — الى بناء خطاب آخر مواز لخطاب الفكر نفسه ، يعمل من خلاله على التقاط الهمسات أو الهواجس أو التنازع الداخلية التى تشكل خلفية حديث المفكرين ، وتضفى عليه قصدا معلنا أو خفيا أقوى وأرسخ من الجانب المعلن . بعبارة موجزة ، أن تاريخ الفكر يعمل — فى حقيقة الأمر — كشفرة رمزية بالنسبة لخطاب المفكرين أنفسهم ، موضوع الدراسة والتحليل .

أما تحليل أحداث الحقل الخطائى ، الذى يهدف اليه فوكو ، فيختلف كلية عن ذلك . إذ أنه يسعى الى إدراك المنطوقات الخطائية ، فى أضيق حدود لها ، كأحداث فردية ، كما يعنى بتحديد الظروف أو السياق الذى تتواجد فيه ، وإبراز العلاقات التى يمكن أن تربط بينها وبين منطوقات أخرى ، وتوضيح نوعية هذه العلاقات ودرجات الارتباط القائم أو المتصور بينها . ولاشك أن الغرض من هذا

التحليل هو إبراز خصوصية كل منطوق من المنطوقات لحظة انبثاقه في حقله الخطائى ، وتبيان مدى القطع الذى يحدثه في النسيج العام لهذا الحقل ، وذلك إلى الدرجة التى لا يستطيع فيها أى منطوق آخر أو أى أثر ايديولوجى معاكس أن يطمس دوره الفعال والمؤثر أو يذيب معناه ودلالته في طيات اللغة الكثيفة^(١٠) .

ولكن ربما تساءلنا عن الغرض من عزل الحدث الخطائى عن سياق الفكر واللغة ! إن الغرض — كما يبدو — هو إبرازه كحدث بالمعنى الكامل للكلمة ، أى كمنطوق يرتبط بأثر « كتابى » من جهة ، وبمستوى « كلامى » من جهة أخرى ، وكظاهرة ترتبط بالذاكرة وتخضع — من ثم — للترديد أو النسيان ، وبالمواقف التى ظهر فيها ، أو تسببت في ظهوره ، وبالتائج والآثار التى أحدثها أو تولدت عنه من جهة ، وكمنطوق يرتبط بمنطوقات أخرى عديدة إما سابقة أو تالية من جهة أخرى .

والمقصود بالتأكيد ليس هو تشتيت الذهن أو الحصول على ذرات من المعلومات ، وإنما هو — على العكس — إبعاد المنطوقات ، التى تم تحديدها عن العوامل الذاتية المحض كقصد الكاتب ونيته ، وظروف نشأته وتكوينه ، والرسالة التى يود تبليغها إلى البشرية ، أو المشروع الفنى الذى كرس حياته لتحقيقه وربطه بمعنى أو مغزى وجوده على هذه الأرض . إن المقصود هو — لاشك — تخلص مستويات أخرى من المنطوقات وأنماط أخرى من العلاقات ، حتى ولو كانت هذه العلاقات تنتمى إلى مجالات مختلفة لا تحظى بتبادل معروف أو مألوف فيما بينها كالمجال الفنى أو الاقتصادى أو الاجتماعى أو السياسى ، والمقصود — أخيرا — هو تحرير مجال يتعق فيه المنطوق من كل الارتباطات القبلية ، حتى تولد منه امكانيات جديدة أخرى من العلاقات والارتباطات ، وتتكون وحدات علمية ومعرفية مقبولة ، أى لا تقوم على الافتراض التعسفى ، حتى وإن لم تتح لها الفرصة التاريخية للظهور^(١١) .

وعلى الرغم من أن مجالات اكتشاف هذه المنطوقات كثيرة ومتعددة ، إلا أن الكاتب يعتقد بأن أفضلها ليس بالضرورة هو الذى يساعد على الالتقاط السهل السريع للحظة البناء الصورى للمنطوقات ، أو الالمام الميسر بقواعد انبثاقها وقوانين تحولها وتشكلها . على العكس ، إنه يفضل اختيار المجالات التى لم تنتظم

خطاباتها بعد في مجموعات نظامية دقيقة ، ولم تتولد فيها منطوقاتها وفقا لقواعد تركيبية واضحة . بل ، وإذا كان الافلات من تأثير المفاهيم والوحدات المعرفية التقليدية من الصعوبة بمكان ، فلما لا يختار تلك المجالات التي سيطرت عليها طويلا هذه المفاهيم ، وعلى رأسها مقولات المؤلف والتأثر والتأثير والذات والمشروع والقصد والنية ، التي رسختها في الأذهان دراسات التاريخ الأدبي ومناهج الظاهرية على اختلاف دروبها وغاياتها ؟ ولعل ذلك يوضح لنا أسباب اختيار ميشيل فوكو لحقل العلوم الانسانية مجالا لتجاربه وتطبيق نظريته في أركيولوجيا الخطاب^(١٢) .

الا أنه اذا كان الغرض من مشروع فوكو هو الوصول ، عبر حقل العلوم الانسانية المتراعى الأطراف ، الى تحديد بعض المجالات التي تبرز فيها الأحداث الخطائية متحررة تماما من كل قيود التصورات الذاتية والمفاهيم الايديولوجية التقليدية ، تبقى أماننا مهمة توضيح استخدام هذه المنطوقات الجديدة التي ستظل ماثلة بأذهاننا ربما لفترة طويلة . ولاشك أن أهم الأدوات اللفظية التي يستخدمها في تأسيس هذا الضرب الفريد من الممارسات الخطائية والمعرفية هي اصطلاحات المنطوق والحدث والحقل الخطائي .

فما هو المنطوق أو الحدث الخطائي اذن ؟ يبدو واضحا أن المنطوق عند فوكو لا يختلف كثيرا عن الحدث الخطائي^(١٣) ، وإن كان هناك اختلاف ، فهو يقوم على المستوى الذي تتم عنده فعالية المنطوق . فالمنطوق أو الملفوظ (énoncé) يقصد به صياغة حقيقة واقعة أو مبدأ معين له وظيفته الاجرائية داخل الحقل المعرفي الذي ينتمي اليه . وإذا كان المنطوق عند فوكو هو — في الوقت نفسه — حدث خطائي ، فذلك أن الكاتب يعمل على التقاط المنطوق في عزله التامة عن شبكة التصورات الشعورية والتداعيات الذاتية اللاصقة به في السياقات المختلفة التي قد يقع فيها . ولن يكون المنطوق حدثا كاملا الا بهذا المعنى ، لأن اللحظة الأولى من العملية المعرفية عند فوكو تتلخص في افساح المجال امام انبثاق المنطوقات في عشوائية أو تلقائية تامة ، الأمر الذي يتيح لها الظهور بمنأى تام عن أية عملية من عمليات الاعداد أو الترتيب العقلي المسبق ، وفي حالة من العفوية أو غياب الارادة التي لم ترتبط فيها الأفكار أو الأحداث بعد بأية علة معروفة أو غاية مرسومة . الا أن انبثاق الأحداث الخطائية على هذا النحو من الفوضى

والتفكك عبر الزمان لا يكفي حتى تكون هذه الأحداث فيما بينها وحدات ذات دلالة ، أو قل ذات فعالية في الحقل الخطابي ؛ من هنا ، كانت المهمة التالية لدى الكاتب هي تحديد ما يسميه « التكوينات الخطابية » ، والمقصود بها هذه التوليفات الجديدة التي يشرع فوكو في اقامتها على هامش أو داخل الوحدات والتصنيفات العلمية المتعارف عليها .

الوظائف المنطوقية

إذا كان المنطوق هو الوحدة الأساسية للخطاب ، هذه الوحدة التي لا تقبل تجزئة أو تقسيما دونها ، والتي عليها أن تدخل — كما هي — في علاقات تبادل وتجاوز وتكامل ، بل وفي تعارض — أحيانا — مع غيرها من الوحدات ، فيأثرى ما هي طبيعة المنطوق ؟ وما هي وظيفته ؟

هنا يتساءل الفيلسوف : هل يوازي المنطوق جملة المنطقة (proposition) ، أم الجملة النحوية (phrase) ، أم الجملة التداولية أى « فعل الكلام » (speech act) كما يذهب البرجماتيون الانجليز ؟ بيد أنه لا يرى من الضروري أن تكون هناك جملة محددة البناء حتى يتحقق المنطوق ، إذ أنه من الجائز أن يضم تركيبان متقاربان منطوقين متميزين بينما لا يجد فيهما المنطقة ، مع ذلك ، الا جملة واحدة ، ونقيض ذلك صحيح ، في الوقت نفسه ، طالما أن المعايير التي تحدد وحدة الجملة المنطقية ليست هي التي تتيح لنا تعريف المنطوق من حيث هو « وحدة متفردة »^(١٤) . أما بالنسبة للجملة النحوية ، فإن الأمر يزداد تعقيدا ، ذلك أنه إذا كانت الجملة النحوية التامة تشمل منطوقا كاملا أو مستقلا ، فانه من الصعب أن نطالبها بذلك حينما تنقلص هذه الجملة الى بعض عناصرها ، وتفقد بالتالى صحة تركيبها . أضف الى ذلك أن كثيرا من الأشكال والتقديرات كالجداول التصنيفية والمعادلات الرياضية والرسوم البيانية والتوضيحية تشكل — في نظر فوكو — منطوقات كاملة ، وإن كانت لا تدخل في عداد الجمل . ولكن هل يعنى ذلك أن المنطوق يعادل « فعلا كلاميا » ؟.

ربما كان هذا التقريب معقولا بعض الشيء . الا أن الكاتب يريد أن يستبعد من فعل الكلام أهم خصائصه : وهى نية المتكلم وقصده ، والحصيلة أو النتيجة المتوقعة من الكلام ، ثم السمة الصوتية للكلام من انخفاض أو علو ، وطبيعة

الكتابة يدوية أو آلية ، وذلك بحيث لا تبقى من الكلام غير « عملية الصياغة نفسها في حركة انبثاقها كوعد أو أمر أو قرار أو عقد أو التزام أو بيان^(١٥) ، الأمر الذى يجعل من فعل الكلام منصبا على الحدث المنطوق نفسه ، بعيدا عن كل نية سابقة عليه ، وبغير اعتبار لأية نتائج مترتبة عليه ، ومن غير تقدير لأى أثر يحدثه في نفس السامع من اقناع أو فهم أو تمثيل .

ومع ذلك ، يرى فوكو أن هذه العلاقة بين المنطوق وفعل الكلام لا تثبت بدورها عند امعان النظر ، ذلك أننا نحتاج في الغالب الى أكثر من منطوق لاجراء فعل كلامى واحد ، لأن الأفعال الكلامية كـ « لوعد » أو « الرجاء » أو « المحاجة » غالبا ما تتطلب بعض العبارات المتميزة أو الخاصة ، وأحيانا تتجاوز حدود الجملة المألوفة ، من ثم يصعب ، هنا كذلك ، المطابقة بين المنطوق وفعل الكلام ، كما اتضح استحال المطابقة فيما سبق بينه وبين الجملة النحوية والجملة المنطقية . ذلك أن المنطوق ، كما يراه فوكو ، ليس الا أبسط ما يتبقى — في نهاية المطاف — من عناصر أو وقائع بعد تحليل جميع أجزاء هذه الانجازات اللغوية التى تمثلها الحالات الثلاث المطروحة .

خلاصة القول ، ان الحد الأدنى لوجود المنطوق — فى رأى الكاتب — هو وجود علامة لغوية (signe) أو علامتين ، ومع ذلك ، فوجود المنطوق ليس كوجود اللغة إذ أن اللغة توجد على هيئة نسق ضرورى من العلامات التى تتحدد بسماتها الفارقة وقواعد استخدامها . أضف الى ذلك ، أنه اذا كان هذا النسق العلامى هو الذى يفرض أشكاله على المنطوقات ويحكم بنيتها الداخلية — اذ لا وجود للغة من غير منطوقات تقوم عليها — فإن أى منطوق بمفرده ليس ضروريا فى حد ذاته لوجود اللغة ، طالما أن هذه فى استطاعتها ، كنسق كلى ، ان تستبدله — كجزء أو عنصر — بآخر . بعبارة أبسط ، لا يمكن للغة والمنطوق أن يتواجدا على نفس المستوى .

غير أن المنطوق — كما أئحنا الى ذلك — لا يشكل وحدة كالجملة النحوية أو المنطقية أو فعل الكلام ، كما أنه لا يشكل وحدة مادية مستقلة ومنفصلة عن نظيراتها . إنه — فى واقع الأمر — ذو طبيعة خاصة : فهو لا لغوى بحت ولا مادى صرف ، ومع ذلك نراه ضروريا لقيام الجملة النحوية والمنطقية وفعل الكلام

ولمطابقتهم للقواعد المطلوبة . انه شرط من شروط امكانية أى من تلك الجمل حيث أنه « وظيفة علامية » تحدد لنا — سواء عن طريق الإيجاء أو التحليل — قابلية العلامات التى تتصل بها ، للدلالة من عدمها ، كما تُبين لنا عن نظام ترتيبها وتتابعها ، وعما ترمز اليه شفرتها ، وأخيرا عما يتم بانجازها من أفعال كلامية^(١٦) .

يبد أن هذه الوظيفة لا تضى على المنطوق صفة الوجود الا اذا كانت سلسلة العلامات ، التى يرتبط بها ، تتصل بشيء آخر برابط يخصها هى نفسها ، ولا يخص عناصرها اللغوية أو شكلها المادى أو بواعثها ونتائجها التقويمية ، اذ أن هذا الرباط لا صلة له ألبتة بعلاقة الدال والمدلول ، أو بعلاقة الجملة ومعناها أو بعلاقة الجملة المنطقية بمرجعها . ان المنطوق — فى الواقع — لا يرتبط بفرد أو بموضوع معين ترد اليه كلماته أو احدى علاماته ، كما أنه لا يتصل بموقف محدد أو بسياق يعمل على تحقيق الجملة ، إذ أن ارتباطه الفعلى غالبا ما يكون بعدد من المجالات التى تظهر فيها منطوقات أو موضوعات أخرى مشابهة له ، أو متعارضة معه ، والتى ترسم بينه وبينها فيها بعض العلاقات والوظائف والحدود والأبعاد التى يمكن ابرازها .

بعبارة أخرى ، ان المنطوق لا يحدد وجوده أو غيابه مرجع أو سياق يتكون من أحداث أو وقائع أو أشياء أو أشخاص على شاكلة الجملة ، فهو يرتبط — كما يقول فوكو — « بوضع مرجعى » (référentiel) يتشكل من بعض القوانين والقواعد التى تسمح بوجود الأشياء أو الموضوعات التى تشير اليها ، وبانثاق ضروب العلاقات السالبة أو الإيجابية التى تقوم فيما بينها . إن هذا « الوضع المرجعى » أشبه بحقل أو مجال انثاق للأفراد والأشياء والعلاقات التى يمكن أن تعقد فيما بينهم ، ولكن على مستوى المنطوق نفسه ، وهو الذى يحدد — فى نهاية الأمر — ظهور ما يمكن أن يضى على الجملة النحوية معناها ، ويمنح الجملة المنطقية قيمتها من الصحة أو الصواب ، وذلك من غير أن يختلط مع المستوى النحوى أو المنطقى لتراكيب هذه الجمل^(١٧)

أضف إلى ذلك أن المنطوق يختلف عن أى مجموعة من العلامات اللغوية بسبب العلاقة الخاصة التى تربطه بالفاعل ، إذ أن فاعل المنطوق لا يمكن رده — بالضرورة — الى شخص المتكلم الموجود بالجملة ، وحتى فى غياب شخص

المتكلم من الجملة ، فإن فاعل المنطوق ليس بالضرورة هو الفاعل الخارجى ، أى الشخص الفعلى أو المؤلف الذى نطق به أو دونه ، إذ أن علاقة الانتاج التى تربط بين عملية الصياغة وصانعها لا تتطابق تماما مع فاعل المنطوق وما ينطقه . والدليل على ذلك ما نراه فى العمليات الأدبية من فرق بين شخصية الكاتب وشخصية الراوى . وليس هذا الفرق خاصا بالأدب وحده ، بل هو قاعدة عامة للمنطوق : إذ أن فاعل المنطوق ليس شخصا بعينه ، وإنما هو « وظيفة » قد تختلف من منطوق لآخر ، ولكنها وظيفة يمكن أن يؤديها أكثر من فرد ، تماما كما يستطيع فرد ما فى سلسلة من المنطوقات أن يؤدي أكثر من دور .

إن فاعل المنطوق إذن « مكان محدد وفارغ » يمكن أن يشغله أكثر من فرد . إلا أن هذا المكان لا يبقى ثابتا طيلة الوقت خلال مؤلف كامل أو نص برمته ، فهو سريع الحركة ، بالغ التغير : إنه قد يبقى مرادفا لنفسه عبر جمل عديدة ، وقد يتغير من جملة الى أخرى . إلا أن هذا الفاعل المنطوق هو — علم ، كل حال — الشرط الأساسى لقيام المنطوق والركيزة الأولية التى لا يمكن لأية صياغة أن تكتسب بدونها صفة المنطوق . ويقول فوكو تأكيدا لدور الفاعل :

ان وصف صياغة ما كمنطوق لا يكون بتحليل العلاقات بين المؤلف وما يقول (أو ما أراد أن يقول أو ما قال عن غير وعى) ولكن بتحديد المكانة التى يمكن ويجب أن يشغلها أى فرد حتى يصبح فاعل هذه الصياغة (١٨) .

ولما كانت أهمية الفاعل بمكان لقيام المنطوق بوظيفته داخل الخطاب ، فإن هذه الأهمية نفسها تعقد على « المجال المساعد » أو الحقل المشترك الذى يتشكل من جماع الصياغات الأخرى ، التى يعد هذا المنطوق عنصرا من عناصرها ، ومن مجموع الصياغات المرجعية سواء أكانت ظاهرة أم ضمنية ، وسواء أكانت مساندة له أو معارضة . كما يتشكل هذا الحقل الذى يحدد للمنطوق — كما نرى — سياقا معينا ومحتوى أو مضمونا دقيقا ، من مجمل الصياغات التى تخضع لنفس وضع المنطوق اللائحى أو قاعدته الاجرائية من حيث هو مثلا نوع أدبى أو وعظ أو حقيقة علمية ، الى آخر صنوف وأشكال الوحدات الخطائية . من ثم ، يمكن القول بأنه لا وجود للمنطوق من غير حقل منطوقى يجعل منه جزءا من

سلسلة وحلقة ضمن حلقات أخرى يستند إليها ويتميز عنها ؛ ولا عجب ، من ثم ، في أن تكون هذه الشبكة من العلاقات المنطوقية باللغة الأهمية ، إذ أنها هي التي تشكل — في لغة ما — القاعدة التي تقوم عليها الروابط النحوية والمنطقية والبلاغية بين الجمل وعناصرها أو فيما بينها فالمنطوق — في نظر الكاتب — « ليس الذرة الضرورية لقيام الدلالة فحسب ، وإنما ، علاوة على ذلك ، هو المجال الذي يتيح لهذه الوحدات الدالة أن تتعدد وتتكاثر » (١٩) .

أخيرا لابد للمنطوق من « وجود مادي » ، إذ أنه لا وجود له خارج ذاكرة تعيه أو تحفظه ، أو خارج مكان يحتل منه حيزا . من ثم ، فإن معطياته أو عناصره ووضعه المادي يعدون جزءا أساسيا من وجوده ، ويشمل ذلك ترتيب كلماته وتركيب الجملة التي يظهر من خلالها ، وطبيعة الكلام : شفهي أو تحريري ، وزمان انبثاقه أو تاريخه ومكان ظهوره : هل هو في كتاب علمي ، في حديث ، في تقرير ، أم في غير ذلك ؟ وعلة ذلك أن أية صياغة منطوقية تعد في ذاتها ، بالرغم من ضرورة وجود بعض العناصر الثابتة كالمكونات النحوية والدلالية والمنطقية ، حدثا فريدا له موقعه وتاريخه وخلفيته التي لا يمكن تجاوزها . من هنا كان لابد من التأكد من كل السمات الخاصة والتميزة التي تشكل صياغة المنطوق ، مع أنه من الممكن ترجمته الى لغة أخرى أو تحويله الى شفرة معينة من غير تعديل هويته ، الأمر الذي يقودنا — في نهاية الأمر — الى اعتبار هذه السمات جزءا من « الوضع التنظيمي » للمنطوق من حيث هو شيء محدد يمكن ترديده أو انتساخه ، ولكن في ظروف ودرجات معينة (٢٠) .

إن هذه الصياغة تختلف اذاً عن أي انجاز لغوي آخر ، إذ حينما يقوم فرد ، أو جماعة إن شئت ، بصياغة ما ، فإن ما يقوم به هذا الفرد يمكن عده فعلا يتحدد مبدئيا وفقا لأبعاد زمانية ومكانية ، كما يمكن رده الى فاعل معين . وإذا كانت الجملة النحوية أو المنطقية قد تتميز بعناصرها أو بقواعد تركيب هذه العناصر ، وإذا كانت صحة هذه الجمل هي أهم مقياس لسلامتها وقبولها لدى الناس ، فإن المنطوق ، هذا الوجود الخاص والفريد للعلامات ، لا كيان له خارج طريقة هذا الوجود في ربطه بمجال محدد من الموضوعات ، وفي تحديد موقفه من كل فاعل ممكن ومكانته بين الانجازات المنطوقية الأخرى ، التي تشكل حقل استخدامه ، وتبرز فيه الدور الذي يناط به أداؤه (٢١) .

وإذا كانت هذه الدقة في تعريف المنطوق قد شغلت فوكو وشغلنا كثيرا ، فإنه لم يتحر ذلك تماما في تعريفه للخطاب ، وذلك قد يرجع إلى سبب بسيط ، وهو أن دراساته العلمية أو التطبيقية قد سبقت حاجته اللاحقة الى التنظير واستخراج مبادئ وقواعد الممارسة الأركيولوجية للخطاب .

إن لفظة « خطاب » (discours) تدل — عند فوكو — على أية مجموعة من الانجازات الكلامية ، أو على كل ما ينتجه الخطاب من مجموعات علامية ، أو على كل ما يدل على مجموعة أفعال للصياغة أو سلسلة من الجمل النحوية والمنطقية . ولعل هذا المفهوم الأخير كان لديه أكثر مفاهيم الخطاب استخداما . من ثم ، يمكن تحديد تعريف الخطاب بصورة أدق على أنه « مجموعة علامية تتكون من منظومات لها طرائق وجود خاصة » ، ويبدو أن القانون الذى يحكم هذه المجموعات من العلامات المنطوقية ليس إلا « التكوين الخطائى » (formation discursive) نفسه ، الذى أبرزه الكاتب فى كثير من دراساته السابقة على المحاولة النظرية التى نحن بصدددها . علما بأن هذا التكوين الخطائى لا يشكل مبدأ لصياغة المنظومات وتجميعها بقدر ما يمثل نقطة لانبثاقها وقاعدة لتوزيعها وتناثرها . ولقد برز — على هذه النحو — كل من الخطاب الطبى والاقتصادى وخطاب التاريخ الطبيعى ، الأمر الذى يتيح لنا تحديد خصائص الخطاب « الأركيولوجى » عند فوكو ، وإبراز سماته المميزة له مقارنة بالأنواع الأخرى من الخطاب التى يعنى بتعريفها أهل اللغة .

من هنا ، نلاحظ أن تحليل المنظومات لا يطمح — عند فوكو — الى أن يكون وصفا كاملا شاملا للغة التى يندرج تحتها ، إذ أنه ليس الا متابعة لمستوى محدد وخاص من مجمل مستويات الانجازات اللغوية بها ، من ثم نحن لا نجد فى هذا التحليل اهتماما بالمستويات النحوية ، أو المنطقية أو النفسية أو السياقية للصياغات ، كما لا نقع على تعقب لما يمكن أن يتخيله البعض ضربا من « نبضات » الكلمة ، أو لونا من الغوص بحثا عن وحدتها العميقة الكامنة فى أغوار اللغة^(٢٢) .

ونلاحظ كذلك أن الغرض من وصف المنطوق ليس هو إبراز وحدة خطابية بجانب الوحدات الأخرى أو على حسابها ، وإنما الهدف هو تحديد الظروف التى قامت فيها الوظيفة المنطوقية بدورها بحيث تكون قد أضفت على مجموعة من

العلامات — لا تقوم بالضرورة على بناء لغوى أو منطقى — نوعا من الوجود الخاص والتميز ، مع الالتفات إلى أن هذا الوجود ليس معنى خفيا أو كامنا ، وليس بناء ظاهرا ومعلنا ، وإنما هو — بسبب قيامه بوظيفة رأسية تجاه المجموعات الدالة الأخرى — لا مرئى تماما ولا خفى تماما .

هو ليس خفيا لأنه خاص بوجود مجموعة من العلامات التى قد تم انتاجها فعلا ، ذلك لأن التحليل المنطوق لا ينصب — بسبب طبيعته التاريخية — إلا على عناصر علامية أو دلالية قد تم نطقها أو تدوينها ، وإلا على الطرائق الخاصة التى تتيح لها الوجود ، وامكانية معاودة الظهور مرة أو أكثر من مرة من خلال عمليات مماثلة محتملة . بعبارة أخرى ، أن هذا التحليل لا يعنى الا بتفسير مجال المنطوقات ، ولا يلتفت الى تولد المعانى المختلفة وتكاثرها فى الحقول الدلالية الأخرى للخطاب ، وإذا هو التفت الى هذا التعدد والتكاثر ، فإنما يفعل ذلك انطلاقا من « أرضية منطوقية واحدة ثابتة » ، لأنه لا يجب أن يشغل بعمليات ازدواج المعانى أو كتبها أو انعكاساتها على مستوى الصياغة . ولربما انصب اهتمامه — للضرورة — على نوع من « النقص » لا يقيم داخل النص نفسه كحقل دلالي ، وإنما يعمل بطريقة موازنة لحقل المنطوقات ، إذ أن هذا النقص أو الغياب خاص هنا بصياغات أخرى ممكنة ، ولكنها استبعدت أو رفضت أو منعت لأنها قد تتعارض أو لا تتقابل مع الحدود الاستراتيجية للخطاب .

ومع ذلك ، ليس المنطوق مرئيا بحيث يسهل إدراكه كاحدى المعطيات الجاهزة أو احدى المستويات الظاهرة للنص ، إذ أنه — كما سبقت الإشارة الى ذلك — ليس وحدة قائمة بذاتها أو مستقلة تعمل بجانب أو غير الوحدات اللغوية أو المنطقية الأخرى للخطاب . إنه — فى الواقع — وبصفة تكاد تكون دائمة ، عبارة عن وظيفة تعمل داخل مقاطع علامية ، ولكن ليس من خلال مضمونها أو محتواها المباشر ، وإنما وفقا للطريقة التى أوجدت هذه العلامات وزبتها على النحو الذى هى عليه . إن المنطوق — فى عمله هذا — ليس إلا الغائب بالنسبة للموجود . إنه أشبه بهذه الوظيفة الخاصة باللغة كدال ، أى تلك التى تختفى ليظهر الآخر ، ويتراءى البعيد ، وتنشق امكانيات لغوية أخرى ، مجرد وظيفة تبدأ مع اللغة وتنتهى معها ، فهى لا تردنا عبر الآخر الى حرية انسانية فاعلة ، ولا تقودنا إلى بعد قبل قد يتخيله البعض مخزنا عامرا بالدلالات

« الانسانية الحية » . من ثم ، فان التحليل المنطوق لا يجب التحليلات اللغوية أو المنطقية للخطاب ، ولا يشكل بالنسبة لها ، حينما يعنى المحلل الأركيولوجى بدراسته ، إلا مجالا يتقاطع معها^(٢٣) .

يتبين من ذلك كله أن المنطوق يقوم بوظيفة علامية لا تتطابق مع صحة تركيب الجملة النحوية أو مدى تقبلها ، ولأ مع سلامة واتساق الجملة المنطقية ، كما يتضح أنه فى حاجة لكى يوجد الى وضع مرجعى يمايز بينه وبين الموضوعات التى تصاحب وتوضح علاقته بها ، وإلى مواقف لفاعل أو أكثر ، وإلى مجالات مساندة

تعايش مع المنطوقات الأخرى ، وأخيرا إلى حضور ماضى تنظيمى . كما يتبين لنا — فى نهاية الأمر — أن « التكوينات الخطائية » ليست الا تشكيلات على مستوى أعلى يناط بها تحديد نظام الموضوعات التى تتشكل فيها المنطوقات والتحكم فى مبدأ التناثر الذى يحكم توزيعها وشبكة أوضاعها المرجعية . كما تعمل هذه التكوينات الخطائية على إبراز مدى توافق المنطوقات مع القواعد العامة لعمليات الصياغة المنطقية ومبادئ التوزيع الممكنة للمواقف الفاعلة ونظام المجالات المساندة وحقول التعايش المرتبطة بها . وأخيرا هى تعمل على إبراز مدى امكانية قبول وتبنى واستخدام هذه المنطوقات فى حدود المؤسسات وكعناصر مرتبطة بمجالات الرغبة أو المنفعة أو كجزء من استراتيجية خطائية .

بعبارة أخرى ان هذه التكوينات الخطائية ليست الا « النسق المنطوق العام » الذى يحكم ، بجانب الأنساق اللغوية والمنطقية والنفسية ، كل مجموعة من الانجازات الكلامية . ولما كانت هذه التكوينات لا تخضع — كالنظم اللغوية والمنطقية — لقواعد بناء أو اتساق ، وإنما لمبدأ تناثر ، فانها — بالتالى — لا تعد شرطا لازما لقيام المنطوقات أو سببا يحكم ظهورها ، إذ أنها مجرد مجال لتعايشها . فالخطاب ليس — فى الواقع — إطارا صوريا مجردا أو مجموعة من القواعد لبناء وتنسيق المنطوقات ، وإنما هو حشد من الممارسات الكلامية أو العلامية التى تتبلور فى مجموعة من المنطوقات المحددة بظروف تواجد زمانية ومكانية . لا جرم — من ثم — أن يكون المنطوق جزءا من التاريخ ووحدة غير متصلة منه ، علينا أن ندرك حدودها وأشكال تواجدها بين تعاقب أو تزامن أو تكرار ، تماما كما يجدر بنا أن نعرف أبعاد تحولاتها وزمان ومكان حدوث انفصامها^(٢٤) .

هوامش الفصل الثالث :

- ١ — Gilles Deleuze, Foucault, op. cit., pp. 22-24.
- ٢ — Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche. Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 39-110.
- ٣ — انظر في هذا الصدد :
Paul Ricoeur, La métaphore vive. Paris, Ed. du Seuil, 1975, pp. 323-399.
- حيث يحاول الكاتب ، انطلاقا من مفهوم « الاستعارة » عند أرسطو تحديد نمطى الخطاب الغربى وهما الخطاب الشعرى والخطاب الفلسفى .
- ٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣٢-٣٣ .
- ٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣٤ .
- ٦ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣٥-٣٦ .
- ٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣٦-٣٧ .
- ٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٣٨ .
- ٩ — Michel Foucault, "Réponse au Cercle d'épistémologie", in Cahiers pour l'Analyse, No. 9, 1968, p. 17.
- ١٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٤٠ .
- ١١ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٤١ .
- ١٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٤٢-٤٣ .
- ١٣ — يعرف فوكو الحدث بقوله : « الحدث ، بالطبع ، ليس بجوهر ولا عرض ، وليس بصفة أو عملية ، إنه لا ينتمى الى نظام الأجسام . ومع ذلك ، فهو ليس مجردا ، أو مفارقا للمادة على الإطلاق ، إذ انه لا يؤتى أثره قط ، الا على مستوى المادة ، وليس هو نفسه بأثر الا على مستواها . وهو لا يقع او يوجد إلا فى علاقة ، أو تعايش أو تناثر أو تقاطع أو تراكم أو انتقاء لعناصر مادية . انه ليس بفعل أو خاصية جسم ، فهو ينتج كآثر لشيء وفى داخل حركة من التناثر المادى . » نظام الخطاب ٢ ص ٥٩ .
- كما يحاول فوكو أن يفهمنا أن الأحداث — كما يتصورها — لا علاقة لها بنظام التعاقب أو التزامن الشعوريين ، وهى لا تخضع لعلاقات السببية الميكانيكية أو

الضرورة المنطقية ، الأمر الذي يجعلها اقرب إلى نتاج عشوائى ولكنها عشوائية تتطلب
فى نظره تصورا محددًا ليربط بينها وبين الفكر . انظر المرجع نفسه ،
ص ٦٠-٦١ .

يأثرى هل يفكر فوكو هنا فى اعتبارية اللغة ، أم أن هذه العشوائية ليست الا
محصلة الموقف المعرفى الأول الذى يترتب على منهجه : وهو محاولة ادراك الاحداث
الخطائية أو المعرفية خارج أى عملية تنسيقية للشعور ؟

ولعل من المفيد أن نتذكر هنا قول ريمون آرون بأن الحدث هو :
« إدراك لحظى أو إدراك لآنية ، إلا أنه متعذر المنال أو الادراك تحت
مستوى المعرفة . وقد يكون من الممكن — على الأكثر — أن تبعثه
الذاكرة ، أو أن يذكره راو . ولا يهم الأمر إذا كنا بصدد حدث طبيعى
أو انساني : سواء قصصنا حكاية انهيار أو انفجار أو سلوك إذ أن إعاداته
— على أية حال — لا تبعد عن كونها قصة صنعها الإنسان من أجل
الإنسان » . انظر : Raymond Aron, op. cit., p. 50

١٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٠٨ .

بالنسبة للفرق بين الجملة النحوية والجملة المنطقية ، يقول لنا الدكتور زيدان :
« يوجب المنطقة التمييز بين الصورة اللغوية والصورة المنطقية للجملة ويحذرون من
الخلط بينهما ، فهناك جملتان متشابهتان لغويا لكنهما متميزتان منطقيا ، وبالعكس
قد توجد جملتان مختلفتان فى الصورة اللغوية لكنهما من صورة منطقية واحدة .
فمثلا زيد مجتهد والكذب مذموم متشابهتان لغويا لكنهما من صورتين منطقيتين
مختلفتين ويتبين الاختلاف مثلا إذا أضفت الى الجملة الأولى وكل مجتهد طويل القامة
واستنتجت زيد طويل القامة كانت النتيجة ذات معنى ، بينما إذا أضفت للجملة
الثانية والمذموم يستحق العقاب واستنتجت الكذب يستحق العقاب جاءت النتيجة
بلا معنى ، إذ من يستحق العقاب هو الكاذب وليس الكذب . » انظر د. محمود
فهمى زيدان : فى فلسفة اللغة . بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٨٥ ،
ص ٢٧ .

١٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١١٠ .

نظرية فعل الكلام مدينة أساسا للفيلسوفين الانجليزيين سيرل (Searl) وأوستن

(Austin) . ويحدد هذا الأخير لفعل الكلام ثلاثة مظاهر : (١) فعل التعبير (locution) أى التلفظ بعبارة ذات تركيب نحوى يرتبط بها معنى ومرجع ، و (٢) فعل الإفصاح (illocution) عن مراد الكلام من نصيح أو أمر أو وعد ، وأخيرا فعل الانجاز (perlocution) أى أحداث الأثر المطلوب من الكلام . انظر فى ذلك :

J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*: Paris, Ed. du Seuil, 1970, pp. 28, 109-118. ، مترجم عن الانجليزية .

من ثم يتضح انه ليس هناك تطابق بين المنطوق عند فوكو وفعل الكلام . أضف الى ذلك أن فوكو يتغافل تماما عن مفهوم « الافتراض المسبق » (présupposition) الذى أشار اليه فريجة الألمانى فى معرض حديثه عن ضرورة مرجع يحدد خطأ أو صواب الجملة ، وهو المفهوم الذى سوف يبلوره ديكرى الفرنسى فى دراساته السيمنطيقية المتأثرة بالمدرسة التحليلية الانجليزية ، انظر كتاب هذا الأخير :

Oswald Ducrot, *Dire et ne pas dire*. Hermann, Paris, 1972. ، وبالنسبة للأبعاد الفلسفية للموضوع ، راجع كتاب :

Paul Henry, *Le mauvais outil, langue, sujet et discours*. Paris, Klincksieck 1977, pp. 42-80.

١٦ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١١٥ .

١٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٢١ .

١٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٢٦ .

بالنسبة لدور شخصية المؤلف والتعبير عن ذاتيته ، تقول لنا إنجيل مارييتى :

« إن اختفاء مؤلف العمل الأدبى ليس اختراعا لميشيل فوكو ، وليس موقفا نظريا قاصرا على أركيولوجيا المعرفة ، ولكنه أمر يلازم بروز كيان اللغة كظاهرة مميزة للأدبية المعاصرة . انظر :

Angele K. Marietti, *Michel Foucault Archéologie et généalogie*.

Paris, L.G.F., 1985, (Livre de Poche), p. 113.

- ١٩ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٣١ .
- ٢٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٣٦ .
- ٢١ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٤٠—١٤١ .
- ٢٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٤٢ .
- ٢٣ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٤٣—١٤٨ .
- ٢٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٥١—١٥٤ .

٤- التكوينات الخطائية والمعرفية

لعل أول ما يخطر على الذهن هو أن أى تكوين معرفى جديد لابد أن يكون له موضوع يشكل الغاية التى يسعى إلى تحديدها أو قياسها ، كما يجب أن تأتلف حوله — فى الوقت نفسه — معظم المنطوقات على اختلاف مصادرها ومستوياتها وأشكالها ووظائفها فى اجراء تكاملى واحد حتى يكون لهذا التكوين بناء أو نسق منطقى واضح يبرر وجوده . غير أن فوكو يرى أن كثيرا من هذه التكوينات المعرفية التى ترتبط بموضوع قد لا تنتظم دائما ، خاصة اذا كان الموضوع نفسه هو ضرب من التصور أو البناء العقلى الذى لا يتسم بالثبات والدوام .

التكوينات الخطائية والموضوعات :

على هذا النحو ، يرى الكاتب أن كل المنطوقات الخاصة بعلم النفس الباثولوجى تبدو متصلة — فى أشكالها المختلفة — بالتجربة الفردية أو الاجتماعية لما اصطلح على تسميته بظاهرة « الجنون » خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . إلا أنه من الواضح ، أن وحدة موضوع مثل الجنون لا يمكن أن تشكل أساسا مقبولا يمكن أن تجمع حوله بعض المنطوقات الخاصة ، بحيث يتسنى وصفها وتحديد سلسلة من العلاقات الثابتة والدائمة فيما بينها . ذلك أنه لا يمكن تحديد « كيان » الجنون أو حقيقته وفقا لما قيل عنه إبان فترة أو حقبة من الزمن . فالجنون قد تشكل من جماع ما قيل عنه فى كل المنطوقات التى أشارت إليه بالذكر أو الوصف أو الشرح والتفسير ، الأمر الذى يتمخض عنه أن جميع هذه المنطوقات لم تعد — فى هذه الحال — تشير الى الموضوع نفسه بطريقة واضحة وثابتة .

وهذا الوضع أمر — لاشك — منطقى ، طالما أن الجنون الذى تدنيه الأحكام القضائية أو تتعرض له الاجراءات البوليسية والتنظيمية لا يمكن أن يتطابق مع « موضوع الجنون » الذى يتناوله علم النفس الباثولوجى بالدرس والتحليل ، ذلك إلى درجة يذهب فيها فوكو إلى أن موضوعات علم النفس الباثولوجى قد تغيرت تغيرا جذريا منذ اعمال بينيل (Pinel) واسكيرول (Esquirol) إلى اهتمامات بلولر (Bleuler) بحيث أننا لم نعد — كما يقول — أمام نفس الأمراض ، ولا أمام نفس المرضى^(١) . ومن ثم ، يتبين لنا أن الذى يميز خصوصية الوحدة الخطائية أو التكوين الخطائى ليس هو الموضوع الذى تلثم حوله ، بقدر ما هو اداء القواعد

التي تحكم ظهور مختلف الموضوعات الخاضعة لعملها ، على أى مستوى كانت : على مستوى التقويم (الأحكام الأخلاقية على ظاهرة الجنون) ، أو على مستوى الوصف والتحليل (مجال علم النفس الباثولوجى) أو على المستوى الاجرائى (أحكام القانون الخاصة بمعاملة المرضى العقلين من حيث الحقوق والمسئولية) .

إلا أن مبدأ تكوين الوحدات الخطائية قد تقوم — وفقا للكاتب — على احتمالات أخرى كمحاولة استخلاص العلاقات التي تنشأ بين المنطوقات انطلاقا من قوالها الصورية ، أو من نماذج تداخلها واندماجها ببعضها ، الأمر الذى يوحى بأن هناك أسلوبا معينا أو طريقة معينة فى ربط المنطوقات وصياغتها ، وفى تحديد سمة غالبة لهذه المنطوقات كسمة « الوصف » التى ظن فوكو — فى البداية — أنها تنظم حقل المنطوقات الطبية جميعا خلال القرن التاسع عشر ، سواء على مستوى حقل الإدراك أو تحليل الظواهر الباثولوجية أو دور الجسم كنظام مرئى أو طريقة التسجيل من خلال النظر واللمس والاصطلاح المستخدم .

يبد أن فوكو قد تنبه — بعد ذلك — إلى أن الخطاب الاكلينيكي كان خليطا من الافتراضات الخاصة بالحياة والموت ، ومن الأحكام الأخلاقية والاجراءات الوقائية والمبادئ التنظيمية والمعايير التعليمية قبل أن يكون — بصفة أساسية — مجموعة من الظواهر الوصفية ، أى أن المستوى الوصفى للمنطوق الاكلينيكي نفسه لم يكن الا جزءا لا يتجزأ من الصياغة الماثلة فى الخطاب الطبى . ولربما يكون هذا المستوى الوصفى قد تغير وتبدل ، أو تعددت وسائله بتعدد وسائل الفحص وتزايد دور الأجهزة الطبية واختلاف مستويات الدراسة من البيولوجيا إلى علم التشريح إلى الفيزيوباثلوجيا ، ولربما يكون مركز تسجيل المعلومات قد انتقل من الطبيب نفسه إلى الهيئات المتخصصة التى تعنى بتجميع الوثائق والبيانات والاحصائيات وإلى الجهات التى تسهر على توفير وسائل القياس والتحليل ، إلا أن ذلك كله لا يكتسب وحدته أو اتساقه — إبان القرن التاسع عشر — من خلال إطار منطوق محدد بقدر ما تبرز قيمته أو فعاليته من تركزه حول جماع القواعد التى اتاحت ظهور شتى عمليات الوصف — المشار إليها — سواء فى تراكمها أو تعايشها بطريقة متسقة أو غير متسقة^(٢) .

وهناك أيضا امكانية تجميع الخطابات حول وحدة الموضوعات أو « التيمات » (thèmes) واستمراريتها، مثل تجميع الخطابات العلمية من ييفون (Buffon) الى داروين حول موضوع « التطور » . أو في حقل دراسة الثروة حول موضوع « الاقتصاد الطبيعي » الذي يفترض مسبقا الأولوية السياسية والاقتصادية للملكية الزراعية والطابع « الطبيعي » للناتج الصافي ودورة الثروة في الدولة وتوزيعها بين الطبقات الثلاث للمجتمع : الطبقة المنتجة والطبقة العقيمة وطبقة ملاك الأراضي المستفيدة أساسا من الناتج الصافي^(٣) ، إلا أنه لما كان المفهوم الطبيعي يقوم على افتراض تعسفي ، فإن ذلك يؤدي الى انهيار الموضوع الفيزيوقراطي نفسه كمحور لتقييم هذا الاقتصاد . أما بالنسبة لموضوع التطور ، فهو يرتبط ، تقديرا الى موقعه من فكر القرن الثامن عشر أو التاسع عشر ، بنمطين مختلفين من التحليل وحقلين متعارضين تماما من المفاهيم إذ أن فكرة التطور في القرن الثامن عشر تقوم على مبدأ « القرابة النوعية » ، وهي قرابة تشكل سلسلة من الحلقات المتصلة منذ بداية الخليقة ، أو سلسلة قد تم تكوينها تدريجيا مع مرور الزمن ، وفي حالة وجود فجوات أو انقطاع في سلم الكائنات ، فإن مفكرى هذا القرن يلجئون الى نظرية الكوارث الطبيعية لتجاوز فكرة التغيرات المفاجئة . أما بالنسبة للقرن التاسع عشر ، فإن الفكر التطوري لا يعنى بمبدأ اتصال حلقات الأنواع عبر الزمان بقدر ما يعنى بوصف مجموعات غير متصلة وتحليل أشكال التكيف بين الكائنات الحية لهذه المجموعات وظروف الحياة في البيئة^(٤) .

من ثم ، يفضل فوكو البحث عن مبدأ تشكيل الوحدات الخطابية ليس في وجود مثل هذه الموضوعات المشتركة ، التي تقوم بالضرورة على أرضية معرفية واحدة ، وإنما في نقاط الاختلاف أو التنوع بين الأفكار والمفاهيم التي تتولد عن مثل هذه الموضوعات المشتركة في الظاهر ، إذ بدلا من البحث — كما يقول — عن التشابه الملح بين الموضوعات والتصورات والمفاهيم أو عن تصادماتها عبر التاريخ ، علينا بالأحرى أن نعمل على تحديد بعض الحقول من « الامكانيات الاستراتيجية » التي لا تلتقى فيها كثير من المعلومات المتناثرة الا على أساس عدد محدد من « القواعد التوزيعية » التي تحكم ظهورها وتحركها ، كما تضبط تألفها أو تنافرها فيما بينها . الا أن هذا التفضيل لا يمنع فوكو من قبول الطريقة العكسية في

تشكيل وحدات الخطاب ، وهى التى تقوم على انتظام الموضوعات والمنطوقات والمفاهيم فى انساق وظيفية وتحويلية ، وذلك بدلا من الاعتماد على فكرة التناثر حول المحاور التوزيعية . كما انه يقترح علينا ، تجنبنا لاستخدام اصطلاحات العلم او الايديولوجيا أو النظرية^(٥) مقولة « قواعد تكوين الخطاب » ويقصد بذلك هذه القواعد المنظمة للتكوينات أو الانساق الخطائية ، وهى لا تتعدى — فى الغالب — مجموعة من العمليات التى تسعى الى ايجاد حالات من التماسك أو « التعايش » و « الاستبقاء » ، أو « التحول » و « الاختفاء » بين المنطوقات والمفاهيم القائمة داخل الوحدات الخطائية^(٦) .

قواعد تكوين الخطاب :

كيف تعمل هذه « القواعد » ؟ وما هى الأسس التى تعتمد عليها فى تكوين وتوزيع الموضوعات داخل الوحدات الخطائية ؟

للاستدلال على ذلك ، لابد من متابعة الكاتب فى اختياره لمثال خطاب علم النفس الباثولوجى فى القرن التاسع عشر ، وهو الخطاب الذى شغله طويلا فى تحديد معالم « الجنون » ، وإعادة بناء خريطة تضاريسه فى دراسته المشهورة « تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى » . ولعلنا نجد فى ذلك نموذجا عمليا يدلنا على طريقة تفكير الكاتب ودليلا ملموسا على الطابع الاجرائى لمفهوم التناثر الذى يبدو محيرا لأول وهلة .

يرى فوكو أن اختيارنا لأى مقطع زمنى لابد أن يكون له دلالة أو وظيفة اجرائية بالنسبة للخطاب الذى نريد أن نحدد حقل موضوعاته وقاعدة توزيعها . من هنا كان اختيار الكاتب لبداية القرن التاسع عشر مرتبطا بظهور بعض الموضوعات الجديدة فى حقل خطاب علم النفس الباثولوجى . إذ أنه قد لاحظ — بجانب ظاهرة اضطرابات الحركة والهلوسة والكلام المنحرف — وهى ظواهر كانت تعد جميعا من اعراض الجنون على الرغم من انتائها لثمط تحليلى آخر ، ظهور أعراض جديدة فى هذا الحقل وإن كانت هى أيضا مرتبطة بمستويات أخرى لا علاقة لها بظاهرة الجنون ، وأهمها الانحرافات السلوكية الخفيفة

والاضطرابات النفسية أو الشذوذ الجنسى وعوامل الايحاء والتنويم واضطرابات الجهاز العصبى المركزى والعجز عن التكيف العقلى والحركى وأخيرا الاجرام (٧) .

ولكى نصل — فى نظر فوكو — إلى استخراج القاعدة التى تحكم ظهور وتوزيع هذه الموضوعات فى حقل علم النفس الباثولوجى ، علينا فى البداية أن نحدد أماكن أو مستويات انبثاق هذه الموضوعات ، حتى نستطيع — بعد ذلك — تحديد وتحليل الفوارق بين الأفراد ، هذه الفوارق التى سوف تسمى — وفقا لدرجات العقلانية وأنماط التصور النظرى — أحيانا أمراضا واغترابا وشذوذا ، وأحيانا أخرى جنونا أو عصابا أو ذهانا ، وحتى انحلالا . وليس من شك فى أننا هنا أمام مستويات تختلف من مجتمع إلى مجتمع ومن عصر إلى عصر .

ولربما تكون هذه الموضوعات ، بالنسبة للقرن التاسع عشر الفرنسى أو الأوروبى ، قد نشأت بفعل الأسرة المحافظة والوسط الاجتماعى المباشر ووسط العمل والجماعة الدينية ، وكلها — كما نرى — مستويات ذات طابع معيارى لا تقبل الانحراف وتعمل على وضع حد له . ولكن اذا كانت هذه المستويات ليست جديدة تماما بالنسبة للمجتمع الفرنسى ومراكز الفعالية فيه ، فإن الجديد هو انبثاق مستويات متصلة بها ، وتضخم هذه المستويات الى درجة تلفت الانظار وتدعو الى اتخاذ هذه الظواهر موضوعا للملاحظة والوصف والتحليل من قبل علم النفس الباثولوجى ، وأهم هذه الظواهر هى الشذوذ أو الانحراف الجنسى والاجرام ، وذلك الى درجة أن هاتين الظاهرتين أصبحتا درجة من درجات الجنون أو نوعا من أنواع الانحراف الجنونى .

وعلىنا — بعد ذلك — أن نبرز بعض « مستويات التحديد » أى القدرة على القيام بدور فعال فى تحديد جوانب من المرض العقلى ، وليس من شك فى أن أهمها هى « المؤسسة الطبية » وهى المسئولة — فى المقام الأول — عن تحديد موضوع الجنون بالنسبة للمجتمع ، وتشاركها فى هذه المسئولية « مؤسسة العدالة » التى تلعب دورا كبيرا فى تحديد المسئولية الجنائية وبلورة مفاهيم كالجرمة

العاطفية والخطورة على المجتمع و « السلطة الدينية » المناط بها التمييز بين الممرض وبين مظاهر التطرف الديني كالتصوف ، وبين مجالى الروح والجسد ، وبين المعجزات والشعوذة ، وأخيرا دور « النقد الأدبى والفنى » فى نظريته للعمل الفنى على أنه تعبير عن نفسية الكاتب وحياته (٨) .

يبد أن تحديد هذه المستويات لا يكفى — مع ذلك — لشرح الطريقة التى تأسس بها الخطاب الطبى النفسى إذ لابد من إبراز عوامل الارتباط بين هذه المستويات المختلفة ، وبين الوسائل والأسباب التى أدت الى تداخلها . ويرى فوكو أنه لا يكفى لشرحها ردها الى عوامل خارجة عن الخطاب نفسه ، كالقيم البرجوازية ودور الأسرة فى القرن التاسع عشر ، أو وظيفة العدالة وما طرأ عليها من النظر بعين الاعتبار لحياة المجرم ودوافعه النفسية وظروف يئته وعوامل الوراثة ، وأخيرا مستوى العنف والإجرام فى هذا العصر ، إذ أن هذه جميعا عوامل تتجاوز أبعاد البحث ، ولكنها مادامت قد تمت ، فهى — بلاشك — ترجع إلى امكانيات قائمة فى الخطاب نفسه ، امكانيات تتيح التقابل بين المقولات الجنائية ومستوى التشخيص النفسى ، وما يترتب عليها من تخفيف المسؤولية الجنائية للمريض المجرم ، وبين المستوى القضائى واجراءات البحث البوليسى وبين البيئة والانحراف ، وبين القيم الأسرية ووظيفة العلاقات الجنسية ، وبين الدين وضياح الانسان خارج هيمنته .

ومن ثم ، فإن القواعد التى تحكم طريقة توزيع الموضوعات فى خطاب ما محدودة . اذ لا يمكن أن تكون امكانيات انبثاقها وتكاثرها مطلقة ، لأنها تخضع — فى نهاية المطاف — لمجموعة من الظروف الوضعية الحتمية . وليس من شك ، فى أن هذه الظروف تنشأ فى ظل علاقات متشابكة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ومن الأنماط السلوكية والأنساق المعيارية ، ومن نظم التقنية والنماذج التصنيفية والتشخيصية ، الا أن هذه العلاقات لا تشكل مع ذلك مضامين هذه الموضوعات . إنها — فى الواقع — لا تحدد أكثر من امكانية ظهورها وأشكال ارتباطها فيما بينها ، سواء أكانت أشكالا تقوم على التنافر أو

التقارب ، أم على التحاور أو التدرج . بعبارة أخرى ، إن التقاء هذه الظروف بموضوعات الخطاب لا يتم الا من خلال حقل ظاهري بحت^(٩) .

الا أن هذه العلاقات التي تنشأ بين الموضوعات ، والتي يمكن فهم ظهورها في ظل ظروف معينة ، سواء أكانت اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية أو تقنية أو ثقافية ، تظل علاقات خطائية . فهي لا تنتظم الخطاب من الداخل ، أى في ربط كلماته بمفاهيمه ، أو إقامة بناء جملة وتراكيبه ، وهي — في الوقت نفسه — لا تعد خارجية الى الدرجة التي تفرض عليه أشكالا معينة أو منطوقات محددة . إنها تقدم له — في واقع الأمر — عددا من الموضوعات الممكنة ، وتفرض عليه الطريقة (هى إذن لا واعية) التي يمكن أن يعالجها بها ، فهي — على حد قول فوكو — ليست لغة الخطاب نفسها ولا ظروفه . وإما « الخطاب نفسه كممارسة »^(١٠)

من الواضح ، أن الكاتب لم يطرح تساؤلاته على الأشكال العلمية الجاهزة أو المستتبّة كالطب وعلم النفس الباثولوجى والاقتصاد من حيث هى أبنية وأنساق علمية متجانسة أو متنسقة كل في مجالها ، طالما أن منهجه — كما أومأت الى ذلك انجيل ماريتى^(١١) — يعمل على تخوم العلوم المألوفة والمناهج والأنساق المعرفية المعروفة والمتفق عليها ، وطالما أن محط اهتمامه منها هو نشر موضوعاتها وإعادة توزيعها على ما بينها من تباين وتشابه وتجاور وتباعد ، لا من منظور ذات الباحث وتقديره^(١٢) ، الأمر الذى قد يؤدي الى اكتشاف أشكال جديدة من الخطاب ، ولكن اعتمادا على أرضية الخطاب نفسه كحشد من القواعد الضرورية التي تعمل ، في ظل ظروف تاريخية بعينها ، على إقامة ألوان محددة من الممارسات الخطائية .

ومن الواضح أيضا أن الكاتب لا يعنى في دراسته لقواعد الخطاب بتاريخه المرجعى ، فهو لم يعن بتجربة المجانين أو بتجربة الجنون في حد ذاتها — وإن كان ذلك قد راوده وألح عليه من قبل^(١٣) — ، ذلك أنه لم يرد — من الناحية المنهجية — صرف الخطاب الى ما يجاوزه من دلالات وأحكام وتقديرات إذ الغرض

من هذه الدراسة هو التخلي عن « عالم الأشياء » والمعاني القائمة قبل الخطاب ، وإبراز شبكة انتظام الموضوعات التي لا توجد إلا به ، والنفاز من هذه الموضوعات لا إلى ما تدل عليه في الواقع الخارجى ، وإنما إلى جماع القواعد التي تسمح بتشكيلها كموضوعات فى خطاب ، وتحكم — بالضرورة — إمكانيات انبثاقها التاريخى .

الا أن التخلي عن « الأشياء » ليس معناه — عند فوكو — اصطناع وسائل التحليل اللغوى للدلالة ، إذ أن الكاتب لا يسعى فى تحليله لمكونات الوحدات الخطائية الى تحديد عالمها المعجمى أو الاصطلاحى ، حتى ينفذ إلى انتظامات حقلها السيمانطيقى . بل على النقيض من ذلك ، إن تحليل المحتويات المعجمية لا يعكس — فى نظره — إلا فتات المعانى التي تدور بخلد الأفراد أو مساحة الدلالات التي يمكن توليدها من الخطاب نفسه كأنجازات فعلية ، ذلك أن ادراك خصوصية الممارسة الخطائية كحقل خارجى تنتشر فيه لا يتحقق بما ترمز اليه العلامات اللغوية فى قلب الخطاب ، وإنما بما يتم بينها من إنجازات ، وما يفيض عنها على سطح اللغة نفسها(١٤) .

المفاهيم والاختيارات الاستراتيجية :

علينا الآن بعد أن تتبعنا حياة الموضوعات بين ظهورها وتناثرها وائتلافها فيما بينها ، وتناثرها بين مساحات تضيق حيناً وتوسع حيناً آخر لتكون أشكالاً مختلفة من المعارف وحقولاً متعددة من أنماط الكلام يسميها صاحبها « وحدات خطائية » أو « تكوينات من الأحداث الخطائية » وكلها — ليس من شك فى ذلك — مراتع خصبة لابتكار علاقات جديدة وارتباطات فريدة بين المنطوقات والمفاهيم ، التي انتزعت انتزاعاً من مجالاتها الأصلية ووحداتها الأولى التي تشكلت فيها ونمت وأصبحت بالنسبة لها من الألفة بمكان الى درجة أننا لا نشك فيها قط ، ولا يساورنا أى قلق تجاهها ، أقول علينا الآن أن نفسح المجال أمام عالم المفاهيم حتى تأخذ هذه دورها فى التصدع والتفكك والاختفاء ، ثم الظهور مرة أخرى فى أشكال وتنظيمات جديدة .

هنا يتساءل فوكو — مرة أخرى — أمام هذا الحشد المتدافع من المفاهيم ،
الذى يعثر عليه فى مجال التاريخ الطبيعى عند لنيه (Linné) وفى الاقتصاد
الكلاسيكى عند ريكاردو ، وفى علم النحو كما صاغته مدرسة بورت رويال
(Port-Royal) ، إذا لم يكن من الممكن التوصل الى هيكلها العام ، أو بالأحرى
النفاذ الى هذا القانون غير المعلن الذى يفسر حركة انبثاقها ودورانها متزامنة كانت
أم متعاقبة ، والوصول إلى النسق الملائم من الظروف التى حكمت ظهورها بدلا
من السعى وراء المنهجية المنطقية ، أو البنية الاستدلالية الكامنة وراءها ؟
لكى نصل إلى هذه الغاية ، علينا أن نفهم كيف يتم تنظيم حقل المفاهيم عند
فوكو .

إن تنظيم هذا الحقل يتم وفقا لبعض القواعد الرئيسية ، أهمها قاعدة
« التعاقب » ويناط بها عملية تنظيم تسلسل المنطوقات سواء على طريقة التداخل
والتضمن ، أو بواسطة نظم للوصف ونماذج للتعميم أو التخصيص وطرائق للسرد
وتوزيع الزمن عبر التسلسل الخطى للمفاهيم ، وأخيرا من خلال توزيعاتها المكانية .
كما تشمل هذه القاعدة عملية ربط المنطوقات وفقا لمبادئ تبعية لا تتطابق دائما
مع ظاهرة التسلسل ، فهذه التبعية تربط مثلا بين فرض وتحقيقه ، أو بين تأكيد
ونقده ، أو بين حجة وإثباتها ، أو بين قانون عام وتطبيقه . وتضمن هذه القاعدة
أيضا بعض الأنماط أو النماذج البلاغية (rhétorique) التى تسمح بتشكيل
المجموعات المنطوقية فى هيئة بناءات نصية ، منها ما يعتمد على الوصف أو
التعريف أو الاستقراء ، وفى هيئة تصنيفات قد يكون منها الجديد أو القديم مع
بعض تعديلات فى المعانى ، وذلك كاستخدام عصر النهضة لبعض مفاهيم التاريخ
الطبيعى القديم كالنوع والجنس والعلامات ، وظهور مفهوم البناء خلال العصر
الكلاسيكى ، ومفهوم الجهاز العضوى خلال الفترة ما بين نهاية القرن الثامن
عشر وبداية القرن التاسع عشر .

وثانية هذه القواعد الهامة هى قاعدة « التعايش » ويناط بها تحديد الشكل
العام للحقل المنطوقى . ويتواجد — من خلال هذه القاعدة — كثير من

المنطوقات المسلم بها في غير مجال العلم ، موضوع الدراسة والبحث ، وجزء من المنطوقات التي لا يسلم بها مثل تلك التي تكون محل انتقاد أو رفض . أضف إلى ذلك أن بعض هذه المسلمات يقدم أحيانا بطريقة معلنة في صورة مراجع وملاحظات أو استشهادات ، وأحيانا أخرى بطريقة ضمنية من خلال المنطوقات نفسها ، كما ان العلاقات الموجودة بين هذه المسلمات غير متسقة أو مترابطة ، إذ بعضها يخضع لنظام التحقق التجريبي أو التحقق المنطقي ، وبعضها منقول من التراث ، أو محمول على التعقيب ، وبعضها ناتج من البحث عن المعاني الخفية أو من تحليل الأخطاء .

كما تسمح قاعدة « التعايش » هذه بإيجاد « حقل تزامن » أو « تجاور » تلتقي فيه بعض المنطوقات الخاصة بنماذج بلاغية بالغة الاختلاف ، الا أن هذه الأخيرة قد تشبه المنطوقات الخاضعة للدراسة فتؤكد لها ، وقد تكون هذه النماذج مبادئ عامة أو مقدمات لصياغة الحجج والبراهين ، وقد تكون سلطة أو حجة يعتد بها في تأكيد أو تعزيد بعض الاقتراحات والافتراضات . ولعل أقرب مثال على تواجد مثل هذه « الحقول التزامنية » هذه الارتباطات التي نشأت أو ظهرت في عصر لينيه وييفون بين التاريخ الطبيعي من جهة ، وبين علم الفلك أو الكون ، وتاريخ الأرض ، والفلسفة واللاهوت والكتاب المقدس من جهة أخرى .

وأخيرا يمكن — من منطلق تنظيم المنطوقات نفسه — اصطناع « اجراءات تدخل » قابلة للتطبيق على المنطوقات . الا أن هذه الاجراءات ليست نمطية ، ولا يمكن — من ثم — تطبيقها على كل التكوينات الخطائية ، فهي اجراءات لها طابع الخصوصية ، وترتبط ارتباطا وثيقا بكل تكوين خطائي على حدة ، وغالبا ما تظهر في صورة « تقنيات صياغة » أو « اعادة كتابة » ، وفي مناهج انتساخ للمنطوقات من لغاتها الطبيعية أو المباشرة الى لغة رمزية أو اتفاقية أكثر دقة وأقدر على المقارنة والتعميم ، وفي صيغ ترجمة للمنطوقات من حالات الكم والقياس الى عبارات وصفية وكيفية وبالعكس ، وفي وسائل تقريب تزيد من عملية الاستيعاب والفهم ، وفي طرائق تحديد تزيد مجال شرعية أو مصداقية المنطوقات اتساعا

واحكاما ، وأخيراً في مناهج لنقل النماذج المنطوقية من حقل الى حقل ، وتقنين
الجميل المنفصلة وإعادة ترتيبها وتوزيعها^(١٥) .

يبد أن كل هذه العناصر ، التى تنتظم حقل المنطوقات والمفاهيم ، تظل — فى
نظر الكاتب — بالغة التأثير والتشيت ، لأنها تخضع لمبادئ توزيع جد مختلفة ،
فمنها ما يخضع لقواعد بناء صورية ، ومنها ما ينتمى الى ممارسات لغوية وبلاغية ،
ومنها ما يرتبط باستراتيجية توزيع النصوص وتداخلها فيما بينها ، ومنها
— أخيراً — ما يتعلق بالزمن وأبعاده القصيرة أو الطويلة . إن أهم ما يجب أن
يحظى باهتمامنا هى الطرائق التى تتواصل بها هذه المفاهيم والمنطوقات ، على الرغم
من اختلافها وتمايزها فيما بينها ، لتشكيل بعض السمات المميزة للتكوينات
الخطائية . وللتدليل على ذلك ، يقول لنا فوكو ، مثلاً ، إنه من المهم أن نعرف فى
خطاب ما كيف ترتبط الأوصاف وأنماط السرد مع تقنيات الصياغة أو الكتابة ،
أو كيف يتم الاتصال بين « حقل الذاكرة » وبين أشكال التدرج الهرمى والتبعية
التي تحكم منطوقات النصوص ، وأخيراً كل ما يشكل « حزم » العلاقات التى
يتكون منها — فى نهاية الأمر — نسق التكوين الخطائى .

وعلىنا أن ندرك تماماً أن وصف العلاقات المكونة للنسق ليس هو وصف
الموضوعات أو المفاهيم نفسها ، إذ أن القصد ليس هو تقديم جرد كامل عنها فى
كل خطاب ، أو جدولة سماتها العامة والخاصة ، أو اختيار مدى تماسكها وتناسبها
فيما بينها ، فالمرام ليس عزل النصوص أو المؤلفات ، أو تعديد أشكال التحليل
البنائى للموضوعات . على العكس ، أن هدف فوكو هو تحديد كيفية ارتباط
المنطوقات والمفاهيم فيما بينها داخل أنماط خطائية محددة ، وهى الكيفية التى
تأخذ أشكال التسلسل والتجمع المتزامن أو غير المتزامن والتعديل الخطئى أو
المتبادل ، والارتداد والظهور والاختفاء ، وإعادة التكوين والانتشار أو التحديد
والاندماج مع وحدات منطقية أو محتويات سيمانطيقية جديدة^(١٦) .

على هذا النحو ، لا تسمح لنا قواعد تنظيم المفاهيم والمنطوقات — التى
ذكرناها باستنباط قوانين البناء الداخلى لها ، أو استخراج مبادئ توليدها

وتحويلها في مخيلة الأفراد ، إذ أن كل ما تسمح به هو السعى وراء تنافرها الذى لا يتوقف بين الكتب والنصوص . وإذا كان هذه التناثر ، الذى يؤكد استبعاد كل عملية تجميعية أو توحيدية للذات ، هو ما يميز نمط الخطاب ، فإن تحليله يخص — فى نظر الكاتب — المستوى « القبل — مفهومي » (préconceptuel) لحقل الخطاب ، حيث يمكن لهذه المفاهيم أن تتعايش ، كما يمكن أن تتعايش القواعد التى يخضع لها هذا الحقل نفسه (١٧) .

بعبارة أخرى ، إن المستوى « القبل — مفهومي » يخص بعض النماذج أو الأطر العامة التى تحكم المفاهيم والعمليات المنطوقية فى قلب الخطاب الواحد ، أو فى قلب أكثر من خطاب . ويذكرنا فوكو بأن المبادئ الأربعة التى استمدتها من علم النحو العام الكلاسيكى ، والتى تحكم — فى نظره — أشكال المعرفة فى الفترة المعاصرة له ، هى اقرب ما يكون الى هذا المستوى . وهذه المبادئ ، التى طبقها فى دراسته عن « الكلمات والأشياء » ، هى الإسناد (attribution) والتلفظ (articulation) والتسمية (désignation) والاشتقاق (dérivation) .

ولربما كان الاعتماد على نموذج نحوى أو لغوى ليس فقط وليد المنهج الأركيولوجى ، مثله مثل بقية المناهج البنيوية التى تأثرت بتعاليم سوسير ، وإنما وليد المنظور اللغوى نفسه لهذا العصر ، حيث أن اللغة تعد أداة التصور والمعرفة ومجال التصور فى الوقت نفسه ، من ثم نفهم انتاجية هذه العلاقات التى يقيمها النحو العام مع نظام الرياضيات (Mathesis) ومع فلسفة التصور أو التمثيل (représentation) ونظرية العلامات (signes) ، ومع التاريخ الطبيعى ومناهج التصنيف (taxinomie) والاقتصاد والرموز الاعتبارية لعمليات القياس والتبادل .

الا أن هذا المستوى ، الذى يتسم بصفتي التعميم والقبلية ، لا وجود له — مع ذلك — الا على سطح الخطاب نفسه ، فهو لا يرد — من جهة — إلى خلفية مثالية خارجة عن الزمان يناط بها دور المؤسس الأول ، كالشعور القبلى عند هوسرل ، ولا يرتد — من جهة أخرى — إلى حركة نشأة ونمو امبريقيين للمفاهيم المجردة . إن هذا المستوى يلتحم بالخطاب نفسه ، ليشكل معه مجالا

استراتيجية تنبثق فيه المفاهيم وتنتظم في اطار متشابه من التناسب واللاتناسب تحكمه القواعد الخاصة بكل ممارسة خطائية .

من ثم ، لا يكون الكاتب في حاجة الى « أفق مثالي » يقوم بدور المصدر والأصل والأساس لانبثاق المفاهيم ، ولا إلى حركة تراكم من التجارب العامة التي تنشأ في مكان ما أو زمان ما لتحديد مجموعة من القواعد يناد بها حركة تنظيم الممارسات الخطائية (١٨) . إن هذه القواعد محدودة لأنها وليدة التاريخ ، ولا تخرج عن اطاره الفعلي طالما هي لا تطبق في الخطاب الا حقائق مرتبطة بفترات محددة . وهي — كذلك — وليدة التاريخ لأنها مؤقتة — مهما يطل عليها الوقت — بحيث تظهر وتتحرك ثم تختفي ، وهي لا تخرج عن إطاره لأنها ليست مبادئ عليا وليست — في الوقت نفسه — متصلة الحلقات بمكان أو زمان أولى (١٩) .

إن قواعد تكوين الخطاب ليست — كذلك — وليدة عقلية أو شعور فردين ، فهي تنشأ في الخطاب نفسه بطريقة لا واعية ، وتهيمن على كل الممارسات و « الانجازات الكلامية » — كما يقول سوسير — التي تدور في حقله . وهذه القواعد — وإن لم تكن عامة وترتبط الى حد ما بحقول خطائية معينة — فهي تقبل المقارنة والتبادل بين مجال ومجال أو بين مجال وأكثر . من هنا استطاع الكاتب أن يطبق مبدأي « التماثل والاختلاف » على مجالات هامة من مجالات المعرفة في العصر الكلاسيكي مثل مجالات علم النحو والتاريخ الطبيعي والاقتصاد (٢٠) .

أضف إلى ذلك أن العناصر المختلفة التي تتكون منها الوحدات الخطائية كالمفاهيم والموضوعات والصياغات المنطوقية تخضع هي الأخرى فيما بينها لتجمعات وتنظيمات قد تنتشر أو لا تنتشر ، وقد يحتل بعضها دورا قياديا في مجال المعرفة ، وقد ينزوي بعضها ويظل في الظل الى أن يتقلص ويمحى ، وغالبا ما تسمى هذه التجمعات المنتظمة « نظرية » أو « تيمة » ، وغالبا ما يكون السبب في انتشار بعضها وانزواء بعضها الآخر راجعا إلى عوامل « استراتيجية » تلعب دورا حاسما على مستوى الخطاب نفسه ، وإن كانت هذه العوامل ذات طبيعة مزدوجة : معرفية وغير معرفية .

ذلك أن في كل خطاب — كما يذكر فوكو — بعض « نقاط انكسار » تظهر في هيئة عدم توافق بين موضوعين أو مفهومين ، ومن ثم يصعب اندماجهما في سلسلة منطقية واحدة . إلا أن هذه النقاط معدة — في الوقت نفسه — للقيام بدور « محاور تعادل » ، إذ أنهما بدلا من التناسب مع بعض المفاهيم المجاورة قد يقومان بدور تناوبى : أى اما هذا المفهوم أو ذاك ، أو اما هذه الصياغة المنطقية أو تلك ؟ الأمر الذى يتولد عنه قيامهما بدور ثالث وهو دور تماسك وانطلاق لعملية اشتقاق منهجى جديد لعدد من المفاهيم والموضوعات والصياغات المنطقية التى قد تخضع بدورها لعين العمليات التى تعرضت لها المجموعة الأولى .

إلا أن هناك — من الناحية الاستراتيجية — احتمالات تتحقق وأخرى — بالرغم من معقوليتها — لا تتحقق . ولكى ندرك طبيعة أو أسباب الاحتمالات التى تحققت دون غيرها ، لابد من القيام بتحليل أو تشخيص بعض مستويات « الجسم » الخاصة بالخطاب . وأهم هذه المستويات — بلا شك — الدور الذى يلعبه الخطاب ، موضوع الدراسة ، بالنسبة للخطابات المعاصرة والخطابات المحيطة به ، إذ أن هذا الخطاب قد يقوم — بالنسبة لها — بدور « النموذج الصورى » التى تحاول أن تطبقه في حقولها الدلالية المختلفة ، وقد يكون — على العكس — نموذجا معبرا عن خطابات أكثر تعميما وتجريدا منه ، وقد يكون مرتبطا بعلاقة بارزة من التشابه أو التعارض مع خطابات أخرى في مجال بعيد نسبيا ، مثل علاقة التشابه بين الاقتصاد والتاريخ الطبيعى في العصر الكلاسيكى ، وعلاقة التعارض بين التاريخ الطبيعى والنحو العام .

من ثم ، ليس من الضروري أن تتحقق نفس الدرجة من الانتشار لكل عناصر التكوينات الخطائية ، إذ أن ذلك يحسمه نظام الاختيارات الاستراتيجية ، ومن هنا أيضا ما قد يحدث من خلخلة في قلب مجموعة خطائية واحدة حينما تنسلخ منها تكوينات معينة ، وتندمج في مجموعة أخرى ، فيتولد عن ذلك عالم جديد من الامكانيات الخطائية . إلا أننا يجب أن ندرك أن هذه الامكانيات ليست ضمنية

أو موجودة بالقوة ، على طريقة التهويمات الميتافيزيقية ، وإنما هي وليدة التعديلات التي تتم وفقا لنظام الاختيار أو الاستبعاد الاستراتيجي ، وما يترتب على ذلك من اندماج وحدة خطائية أو أكثر في مجموعة خطائية مغايرة .

أضف إلى ذلك أن الاختيار الاستراتيجي لمستوى نظري أو مفهومي معين في تكوين خطابي ما يرتبط الى حد كبير بالوظيفة التي يمارسها الخطاب الرائد في حقل الممارسات « اللاخطائية » . أو بعبارة أخرى ، إن الاختيار الاستراتيجي قد ينتمي — في قواعد الأساسية — الى ظروف خارجة عن الحقل الخطابي ، وهذا شيء واضح بالنسبة للاقتصاد الذي يلعب دورا هاما على مستوى السياسات الحكومية ، وعلى مستوى الممارسات اليومية والصراعات الاجتماعية والسياسية في فترة بدايات الرأسمالية .

كما أن الاختيار الاستراتيجي يخضع لعملية « تملك » الخطاب نفسه ، إذ أن حق القاء الخطاب ، أو حق تكوينه سواء من الناحية التخصصية ، وسلطة الوصول إلى الوثائق واستخدامها مقصور في المجتمع الغربي على فئات محددة من الأفراد ، مثل رجال الحكم أو المنظرين الاقتصاديين أو المشرعين أو الأطباء .. الخ . كما يرتبط هذا الاختيار — في الوقت نفسه — بمواضع « الرغبة » من الخطاب ، لأن هذا الاختيار قد يشكل لونا من ألوان الأخراج الخيالي ، أو ضربا من ضروب التحريم ، أو يمثل عنصرا رمزيا أو أداة إشباع غير مباشرة ، وليس هذا وفقا على الخطاب الأدبي أو الخيالي فحسب ، وإنما هو أمر يشمل انماطا أخرى عديدة من الخطاب ، سواء في اللغة أو الاقتصاد والفلسفة والفن وغير ذلك .

ولكننا يجب أن ندرك جيدا أن هذه النقاط الاستراتيجية ليست مفروضة على وحدة الخطاب أو نظام تكوينه ، فهي ليست عناصر ملتوية ، أو كامنة فيه بحيث تجعل منه خطابا ثنائيا يتكلم بلغتين : لغة الباطن ولغة الظاهر ، أو لغة الحقيقة ولغة الزيف ، إن هذه الاختيارات بالرغم من خارجيتها النسبية ، عناصر مكونة ومؤسسة من عناصر الخطاب (٢١) .

يبقى علينا أن نفهم — في نهاية الأمر — أن اهتمام فوكو بتحليل العناصر المكونة للوحدات الخطائية ، وباكتشاف قواعد توزيعها وانتظاماتها المختلفة خلال الحقول المعرفية ، واهتمامه كذلك بإبراز المستويات الداخلية للخطاب كالمفاهيم والموضوعات والصياغات المنطوقية والمستويات الخارجية المتصلة بالاختيارات الاستراتيجية ، يبقى دون مستوى البناء الكلى أو الشكل النهائى للخطاب . فالتحليل الذى يقوم به الكاتب لا ينطبق على جماع النصوص أو الأقوال التى تبرز من خلال مفردات الخطاب وتراكيبه اللغوية وبنائه المنطقى وأسلوبه . ذلك أن تحديد مبدأ توزيع الموضوعات لا يظهرنا على جميع ارتباطاتها ، أو على تفرعاتها الداخلية وبنيتها الدقيقة ، كما أن البحث عن قواعد التناثر لا يبرز بدوره عمليات اعداد النص ، ولا عوامل الاتصال بين الحمل .

ولكن هل معنى ذلك أن تحليل فوكو يظل بعيدا عن الخطاب أو عن مجمل عملياته الرئيسية ؟ إن فوكو — فى الواقع — وإن لم يعن بمعالجة الشكل النهائى للخطاب ، يعمل على إبراز « الأنساق » أو قل « الانتظامات قبل النهائية » التى تبرز من خلالها الأشكال النهائية للخطاب كاحدى الاختيارات الممكنة (٢٢) .

هوامش الفصل الرابع :

- ١ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٤٦ .
 - ٢ — أن تعايش أو تواجد المنطوقات داخل التكوينات المنطوقية لا يخضع بالضرورة إلى مبدأ اتساق ، إذ أن المنطوق — كما يقول دولوز — يخضع لقواعد متغيرة تحدد « اطرادات » وليس « اتساقات » ، يقول : « ان الذى يكون مجموعة أو عائلة من المنطوقات قواعد عبور وتغير ، ذات مستوى متماثل ، الأمر الذى يجعل من هذه « العائلة » وسط تناثر وتغاير ، اى نقيض التجانس » . انظر :
- Gilles Deleuze, op. cit., p. 15.
- ٢ — للتعرف على الفكر الاقتصادى للطبيين ، انظر : د. عادل احمد حشيش : تاريخ الفكر الاقتصادى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ص ٩٧—١٣٥
 - ٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٥١ .
 - ٥ — ان فوكو يشير هنا من غير شك — وإن لم يصرح بذلك — الى أدوات الفيلسوف المعاصر التوسير ومدرسته ، وهى أدوات يحرص على تجنبها حفاظا على « خصوصية » المنهج الأركيولوجى ، إن صح ظننا .
 - ٦ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٥٣
 - ٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٥٦
 - ٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٥٧ .
 - ٩ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٦٢ .
 - ١٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٦٣ .

يعد الكاتبان دريفوس وراينو الأولوية ، التى يعطيها فوكو للعلاقات الخطائية على الظروف الخارجية ، سمة من سمات البنيوية . انهما يقولان لنا فى صدد ذلك : « نكاد نعتقد بأن فوكو لا يطبق الا هذه النظرية العامة عن أهمية الممارسات الخلفية بالنسبة للوظائف المنطوقية فى سماحها بايجاد المنطوقات وموضوعاتها الا أنه يتبنى — بعد ذلك — استراتيجية سيوية تميز بوضوح بين تحليله وبين مداخل كل من هيدجر وقتجنشتاين^٩ لأنه د م يكن هناك شك فى أن ممارسات اللاخطائية تلعب

- بالنسبة له — دورا ما في تكوين الموضوعات ، فإن عوامل التحديد تظل مع ذلك
للعلاقات الخطائية » . انظر :

H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 96.

Angèle K. Marietti, *op. cit.*, p. 5.

— ١١ —

- ١٢ — يبدو أن اختيار « الخطاب » كوحدة تحليلية ، وليس اللغة . يقوم اساسا على تجنب
موضوع الذات واشكالياتها ، وهو موضوع يجب بحثه وتحليله وليس مجرد ادائه كما يقول
فوكو . يقول بول هنري في تحديد « مشروع » فوكو الاستمولوجي : « ان الاطار
الاستمولوجي لعلم الخطاب يبرز لنا في صورة معكوسة للاطار الاستمولوجي للغة ،

وذلك بالقدر الذي يركز فيه الخطاب على المادة شبه الحديثة
للمنطوقات ، وحيث يحل محل ازدواجية الشكل — الذات مكان محدد
وفارغ يستطيع أن يقوم بشغله فعلا عدد مختلف من الأفراد . ومن ثم ،
نلاحظ أن فوكو لا يحاول أن يوصل بين تصوره للخطاب وبين مفهوم
اللغة ، الا في حدود بالغة الخصوصية ، الا وهي التي توضحها
— بالضبط — العلاقة بين الإطار الاستمولوجي لموضوع الخطاب
وإطار علم اللسانيات » ، انظر :

Paul Henry, *op. cit.*, p. 84-85.

- ١٣ — كان فوكو ، في البداية ، يريد تأريخ الجنون نفسه في « حيويته الأولية » ولكن يبدو
أن انتقادات دريدا اللاذعة له قد دفعته الى تعديل موقفه وهو الأمر الذي يلمح اليه
في « أركيولوجيا المعرفة » ، المنشور عام ١٩٦٩ وما يناقشه صراحة في طبعة عام
١٩٧٢ ، « لتأريخ الجنون » بملاحق الكتاب ، انظر مقال دريدا :

Jacques Derrida, "Cogito et histoire de la folie", in *L'écriture et la
différence*. Paris, le Seuil, 1967, p. 56.

١٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٦٥ — ٦٧ .

١٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٧٥ — ٧٩ .

١٦ — أركيولوجيا المعرفة . ص ٨٠

١٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٨١

١٨ — عاد فوكو فأكد ، في محاضراته الأولى أمام الكوليج دى فرانس في ٢ ديسمبر ١٩٧٠ ، رفضه تفسير الخطاب باللجوء إلى فكرتي « الأفق المثالي » و « التجربة الأولية » نظرا لارتباطهما بمنظور الذات .

يقول الفيلسوف بصدد الذات التأسيسية وفكرة الأفق : « ان الذات المؤسسة مكلفة — في الواقع — ببث تصوراتها بطريقة مباشرة في الأشكال الفارغة للغة ، انها هي التي ، في اجتيازها للكثافة وجمود الأشياء الفارغة ، تعاود من خلال الحدس التقاط المعنى المودع فيه . انها هي التي تؤسس — عبر الزمن — آفاقا من المعاني ليس على التاريخ فيما بعد الا اظهارها ، وحيث تجد القضايا والعلوم والمجموعات القياسية ، في نهاية المطاف ، أساسا لها ... » انظر : نظام الخطاب ، ص ٤٩ .

ويقول بصدد التجربة الأولية : « ان هذه تفترض ، على أدنى مستوى للتجربة ، بوجود معاني سابقة ، قيلت بشكل ما ، وذلك قبل أن تعي هذه التجربة نفسها في اطار كوجيتو ما . ان هذه المعاني كانت تجول العالم وتهيئه لنا من كل جانب ، وتفتحه — منذ البدء — لما يشبه ضربا من التعرف الأولي ، وهكذا يكون نوع من التواطؤ المبدئي مع العالم قد أسس لنا امكانية التحدث عنه ، وفيه ، والإشارة اليه وتسميته ، والحكم عليه ومعرفته ، أخيراً ، في صورة الحقيقة . من ثم ، اذا وجد خطاب ما ، فياترى ما هي ، عندئذ ، شرعية وجوده ، إن لم يكن الا ضربا من القراءة المتحفظة » . انظر : المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

١٩ — يقول دريفوس وراينو : « حينما يتبين فقط عدم جدوى محاولة تأسيس المعرفة من خلال ذات فردية ولا تاريخية ، فان الاستراتيجية الصالحة الوحيدة تصبح — من الآن فصاعداً — البحث عن مصدر للمعنى لا يقيم في كنف شعور فردى واضح ، ولكن يتركز على تفسير للثقافة والتاريخ » .

H. Dreyfus et P. Rabinow, op. cit., p. 144.

٢٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٨١—٨٤ .

٢١ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٨٧—٩٣ .

٢٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٠٠ .

★ ★ ★

٥- المقومات العامة للخطاب الأركيولوجي

يذهب فوكو إلى أن تحليل الخطاب غالبا ما يقوم عند كثير من الباحثين على إدراكه في شموليته ، هذه الشمولية التي تشكل وُحدته الأولية ، تماما كما يتشكل أى عمل أدبى أو فنى من مجموع النصوص التي ينتجها كاتب ما ، والتي تضافى عليه — متضافرة — هويته أو طابعه المميز ، الأمر الذى يتطلب القضاء على التنوع الفردى للنصوص ، وعلى استقلاليتها كأنجازات حرة وفريدة من جهة ، والذى يفترض أن لكل خطاب بنية عامة تنعقد حولها كل الاختلافات القائمة بين النصوص المكونه له ، وتتوحد وتتجانس كل المعانى التي تعمل على بثها بعض المؤسسات والفنون والتقنيات المرتبطة به من جهة أخرى .

الندرة والظاهرية والتراكم :

ولما كان هذا المفهوم للخطاب يفترض أن فى كل نص جزءا قابلا للتعميم وجزءا غير قابل له ، ولما كان هذا المعنى العام أو الشمولى سوف يتكون — فى نهاية الأمر — على شكل ملاء من هذه المعانى الجزئية القابلة للدمج والتوحيد ، فانه سوف يخلف لنا — بلا شك — فى حقل الصياغات الممكنة للغة كثيرا أو قليلا من الفراغات ومواضع النقص . وربما كانت هذه الفراغات أو هذا الخواء اكثر من الملاء ، إذ أن فوكو يميل الى الاعتقاد بأن المنطوقات المستبقة تخضع لما يسميه « مبدأ الندرة » (١) .

على كل حال ، انه لن يعنى كثيرا بدراسة هذه الأماكن الشاغرة فى الخطاب ، ولن يحاول تحديد الأسباب أو الدوافع ، سواء أكانت تقوم على الكبت النفسى أو القمع السياسى ، التي تكمن وراء عملية استبعاد ما استبعد من منطوقات . هو لن يعنى — فى الواقع — الا بتحليل المنطوقات الماثلة فى الخطاب من غير أن يلتفت الى كونها بدائل ممكنة لغيرها ، او احتمالات قد تكون تحققت على حساب احتمالات أخرى لم تتحقق ، لأن ذلك سوف يدفع الى قراءة ظاهر النص أو حاضره ، لا فى ذاته ، وإنما على ضوء نص آخر غير معلن ، نص له كل حقوق الوجود ولكنه لم يتحقق — لظروف استراتيجية ما — من الناحية التاريخية (٢) .

وإذا كانت ندرة المنطوقات الموجودة قد تكون هي السبب — في نظر فوكو — في ادماجها بعمليات لا حصر لها من التعميم ، وفي إغراقها تحت أكوام من الشرح والتعقيب والتفسير ، فإن تحليل التكوينات الخطائية لن يحوم حول هذه المنطوقات ، ولن ينسج بصدها كل ما يخرصه من أسباب وبواعث كامنة وراءها ، أو من غايات يعتقد بأنها ستقود إليها حتما . انه لن يتجاوز ندرتها الفعلية والظاهرة . أى أنه إذا كانت النظم التفسيرية تقوم على إثراء وإخصاب المنطوقات ، فإن التحليل الخطائى سوف يتخذ موضوعه من شحها نفسه . غير أن التحليل ليس مغناه اطلاق الأحكام التقويمية على هذه المنطوقات ، أو تحديد ما بها من خطأ وصواب وفقا لمعايير تفرزها شخصية المحلل وأيديولوجيته . ان هذا التحليل سوف يكون مجرد دراسة لحدود انبثاقها ، وذلك — بالضبط — على تخوم المنطقة التى استبعدت فيها المنطوقات الأخرى التى لم تر النور ، وبمجرد وصف لامكانية تبادها وانتقالها من مجال الى آخر ، وتعداد لظروف تملكها وتوظيفها في خطابات أو مؤسسات أو تقنيات جديدة ، أى علينا أن نفهم أن الخطاب — في طبيعته النهائية — ليس الا « متاعا » لا يمكن عزله — بسبب ندرته الأصلية — عن السلطة والصراع السياسى . يقول فوكو في هذا الصدد :

« ان الخطاب — مهما يكن في ظاهره قليل الشأن — وبسبب التحريمات التى تنصب عليه ، سرعان ما يكشف لنا عن ارتباطه بالرغبة والسلطة . وليس في هذا ما يدهش ، طالما أن الخطاب — كما أبرز ذلك التحليل النفسى — ليس هو ما يقوم باظهار (أو إخفاء) الرغبة فحسب ، وإنما هو كذلك موضوعها ، وطالما هو — وهذا ما لا يتوانى التاريخ عن تلقيننا اياه — ليس مجرد ترجمة للصراعات ولنظم الهيمنة — وإنما السبب والهدف من صراع الناس حول السلطة التى يحاولون الاستحواذ عليها » (٣) .

وكما تتميز المنطوقات بندرتها ، فانها تتميز كذلك « بظاهريتها » أى أنها لا ترتبط بأية عمليات فكرية أو شعورية ، ولا ترتد الى أية ذاتية فردية أو حدس

جمعى ، فهى ليست الا حقلا تنتظم فيه الأحداث الخطائية ، وتبدل فيه المفاهيم والموضوعات وتحول وتتكرر فى استقلال وخصوصية تامة كذلك ليس لتحليل المنطوقات أية علاقة معلنة أو خفية « بالكوجيتو »^(٤) أى بفاعل واع أو غير واع بما يقول . فالمنطوق يرد الى حشد ، لا تعرف هوية أصحابه — من الأقوال التى قد تتجمع حيناً وتتنافر حيناً آخر ، والتى قد تتباعد مرة وتتقاطع مرة أخرى ولكن فى مجال ظاهرى بحت . أن المنطوق — كما سبق القول — علامة أو علامتان يقوم التحليل بضمها أو ضمهما الى أشكال محددة من « التراكم » ، الذى غالبا ما يتسم بجمود الأشياء أو الرموز الأثرية . وليس المقصود هو احياء الأفكار أو الرغبات والأحلام التى قد تكون محفورة فى هذه العلامات ، والتى قد تستطيع الذاكرة أن تبث فيها الحياة ، وإنما المقصود هو تحديد محط الوجود الذى يميز هذه المنطوقات ، ويتيح عملية ادراكها فى اوضاعها المختلفة من خلال كثافة الزمن ، لا على شكل سلسلة متصلة ، وإنما فى كل الحالات التى استخدمت فيها أو جددت أو حولت تارة ، أو التى استبعدت أو أنسييت فيها تارة أخرى ، وذلك إلى أن تزول مع زوال الحتميات الخاصة بالخطاب الذى يحملها .

ان التحليل المنطوق يعنى بعملية استبقاء المنطوقات ، أو تخلفها (rémanence) عن مثيلاتها وعن حقولها الأولى حيث انبثقت وتعايشت وتنقلت . من ثم نراه يقتفى أثرها ، ويتتبع خطواتها فى مجالاتها الأصلية كالخطوط والكتب أو النقوش ، وعبر المؤسسات التى تعنى بحفظها كالمكتبات ودور الأرشيف ، وعبر المجالات التطبيقية والتقنيات المادية ، ومن خلال الأنماط والأشكال اللائحية التى تحكمها ، إذ أن البحث عن التشريعات الدينية أو القانونية يختلف عن البحث عن الحقائق العلمية الوضعية أو الممارسات الأدبية والفنية . وأخيرا — وليس آخر — عبر أنماط من السلوك والعادات المهنية والاجتماعية ، الأمر الذى نتبين منه أن هذه المنطوقات لا تحتفظ دوما بنمط وجودها ، أو بنظام العلاقات التى يحيط بها ، ولا حتى بنفس وسائل استخدامها^(٥) .

معنى هذا أن المنطوقات لها قابلية للإضافة وقابلية للارتداد (récurrence) لها

قابلية للإضافة ، والتراكم ، ولكن في أشكال وأنماط مختلفة ، إذ أن المعادلات الرياضية مثلا لا تخضع لنفس عملية الإضافة التي تخضع لها النصوص التشريعية ، فالنصوص القانونية لها طريقة في الظهور والالغاء أو التقادم تختلف كثيرا عن النصوص الأدبية مثلا . هذا بالإضافة الى أن أشكال التراكم تتغير من عصر الى عصر ، إذ لا يمكن أن تتضاعف المنطوقات العلمية ، قبل وبعد تعميم وسائل القياس الكمي ، بنفس الطريقة .

وقابلية للارتداد(٦) ، لأنه اذا كان كل منطوق يشكل عنصرا من عناصر حقل منطوق سابق ، فان له القدرة — مع ذلك — على اعادة تنظيم هذا الحقل ، وتعديل توزيع عناصره ، أو — على الأقل — موقعه منها ، وفقا للعلاقات الجديدة التي يندرج تحتها . من هنا يكتسب المنطوق قدرته على تحديد ماضيه ، وتعيين ما هو محتمل وما هو ضروري لوجوده . ولاشك أن هذه القابلية وظيفة خاصة به ، وجزء لا يتجزأ من طبيعته . الا أنها لا يجب أن تعيدنا — مع ذلك — إلى مفهوم العودة الى المصدر ، أو إلى اللحظة التأسيسية السابقة على الوجود المادى المباشر للمنطوق . فالمقصود بعملية الارتداد ، هو معالجة المنطوقات من خلال ظاهرة تراكمها ، هذا التراكم الذى لا تكف حركته نفسها عن تعديله وتغييره ، وربما عن هدمه لتؤسس من جراء ذلك مجال عملها الخاص به ، ألا وهو ما يسميه فوكو « الأرضية الوضعية » للخطاب(٧) .

ان وضعية الخطاب هذه يراد بها تحديد أبعاد « وحدة الشيء » الذى يشكل موضوع بحث العلماء ، أو حوار الكتاب والمفكرين في عصر من العصور ، وفي مجال من المجالات ، كما يراد به « وحدة المستوى » الذى ينطلقون منه في بحثهم وحوارهم وجدلهم وأخيرا « وحدة الحقل المفهومى » ، أو المجال الذى يتم من خلاله اتصال محدد ومثمر فيما بينهم .

القبليّة التاريخية والأرشيّف :

ان هذا المجال ، الذى تستقر فيه الى حين ، وضعية الخطاب ، والذى يتم من خلال حدوده الدقيقة تبادل المفاهيم بين المفكرين ، ومقارعة الحجة بالحجة ،

واختبار قدرة المنطوقات على البقاء والاستمرار ، أو عدم قدرتها على ذلك ، يشكل بالنسبة لكتاب عصر من العصور ، أو قل لكتاب ينتمون إلى أرضية ابستمولوجية واحدة « الظروف التاريخية لممارسة الوظيفة المنطوقية » ، والمساحة العملية الوحيدة للاتصال المنتج والفعال فيما بينهم . من ثم ، فإن هذه الظروف سوف تكون ما يسميه فوكو ، على أثر كانط ، ولكن بعد تفريغ المفهوم من مضمونه العقلاني أو الترانساندنتالي « القبلية التاريخية » .

وليس من شك في أن هذه القبلية المزعومة لا علاقة لها البتة بالمبادئ التقييمية أو المعيارية ، وإنما هي مجرد شرط لحدوث المنطوقات على الشاكلة التي هي عليها ، وفي الحدود التي حدثت فيها ، أى أنها لا تحولها إلى أحكام منطقية تتميز بالخطأ أو الصواب ، ولا تضيف عليها أية قيمة أو شرعية . إنها مجرد أرضية تتيح لمنطوقات معينة فرصة الانبثاق والتعايش فيما بينها عبر القوانين والمبادئ والصيغ التي تنشأ تلقائياً لتحكم علاقاتها ، وتبين على مصيرها سواء بالبقاء أو التحول أو الاختفاء . بعبارة أخرى ، هذه القبلية ليست إلا جماع المعطيات الكلامية أو العلامية ، التي تم إنجازها فعلاً في فترة محددة من فترات التاريخ .

على هذا النحو ، يمكننا أن نبحث في هذا الواقع التاريخي عن أسباب تناثر المنطوقات وتداخلها وتبادلها فيما بينها ، كما يمكننا أن نبحث عن عدم تناسقها وتعاقبها من غير نظام وتزامنها بالصدفة ، أى عن الأسباب التي تحكم قانون توزيعها . أضف إلى ذلك ، أن هذا الواقع سوف يسمح لنا — لا بإدراك معنى أو حقيقة أو غاية المنطوقات وهي أمور ترتبط جميعاً بما نضيفه نحن عليها — وإنما بتوضيح الأنماط أو النماذج المختلفة من التاريخ لكل علم أو مجال خطائى نعى بدراسته ، إذ لا شك أن لكل نمط تاريخي شكلاً محدداً من أشكال التناثر ، وصيغة معينة من صيغ الاستقرار والأداء ، وأن له كذلك مدى فاعلية ونشاط قد يكون وقفاً عليه ، أو قاسماً مشتركاً بينه وبين الأنماط التاريخية الأخرى في حقبة من الحقب

وعلى الرغم من عراة لفظة « القبلية » في هذا المجال ، إلا أنها لا تعنى — على

الإطلاق — مبدأ خارجا عن التاريخ ، فهذه القبلية هي ما يستخلص من جماع القواعد المنظمة لممارسات خطائية محددة ، وهي — مع ذلك — المبدأ الذى يحكمها . إنها المبدأ الذى يحكم العلاقات التى تنتظم فيها هذه الممارسات الخطائية ، والذى يتغير لا مع تغير الوحدات الخطائية نفسها ، وإنما مع تغير العلاقات المنظمة لشبكاتها . من ثم — فهى ليست ضربا من القبلية الصورية — وإنما مبدأ تأسيس « لتأثير زمنى » ، ونقطة تجمع يخضع للتغير والتحول (٨) .

ونحن إذا عدنا مرة أخرى إلى مجال الاتصال بين الكتاب والمفكرين ، ربما بدا لنا هذا المجال بالغ السطحية والضيقة ، بطيء الحركة ، ضعيف النمو ، وكأنما تنشأ فيه الموضوعات والأفكار والمفاهيم بطريقة تلقائية وتحرك فى خطوط مستوية لا تعرف التركيب ولا التعقيد . الا أن الأمر — فى الواقع — غير ذلك ، إذ أن التكوينات الخطائية ، التى تواجه أول ما تواجه الباحث ، تتشكل من حقول منطقية بالغة التشابك والتمايز ، ذلك لأن الممارسات والانجازات الخطائية ، التى تسمح بها ، تخضع لأنساق مختلفة ومتداخلة ، كما أن كل نسق ينفرد بمجالاته الخاصة ، وإنتاجه الخاص من الموضوعات ، وحقوله التطبيقية المنوطة به ، الأمر الذى يصعب معه أن تتراكم كل هذه المستويات بطريقة خطية واحدة .

على كل حال ، إن تجمع هذه الأنساق ، وما أنتجته من أحداث خطائية وموضوعات مرتبطة بها يشكل — فى مرحلة لاحقة — ما يطلق عليه فوكو اسم « الأرشفة » . وليس من شك فى أن هذا الأرشفة لا يقصد به صاحبه تجميع الوثائق والمستندات التى تشهد على الماضى وتشير إلى دوام هوية مجتمع أو أمة عبر التاريخ ، كما أنه لا يرتبط — لديه — بحصيلة فكر المفكرين ، أو بتجارب الحياة الزاخرة بالمعانى والعبر . إنه — فى حقيقة الأمر — لا يتجاوز هذا الرصيد المتراكم من الأقوال ، التى نشأت ونمت ، ثم انقرضت فى ظل علاقات خطائية محضة ، أى هو أشبه ما يكون بهذه النقوش المتراكمة على جدران المعابد القديمة . من ثم ، فنحن لن نبحث عن الأسباب المباشرة لهذه الأقوال فى الأشياء المشار إليها ، ولن نهتم بشخص أو أسماء الذين تفوهوا بها فعلا ، إذ فيما يفيد ذلك ؟ ان تحديد

دلالات هذه الأقوال ، أو انتاج موضوعاتها ، لى يتم إلا من خلال نسق خطايتها ، وفي حدود الامكانيات التى يتيحها هذا النسق ، تماما كما تحدد قواعد أية لغة التراكيب الممكنة والتراكيب غير الممكنة إن الأرشيف يختص ، كما يقول فوكو :

« بمستوى الممارسة التى تفجر حشدا من المنطوقات كأحداث منتظمة ، وكأشياء قابلة للمعالجة ... انه النسق العام لتكوين وتحويل المنطوقات » (٩) .

ومع ذلك ، فإن وصف الأرشيف بدقة واتقان ، والإحاطة بكل تفاصيله لى الأمور الصعبة العسية ، خاصة إذا كان هذا الأرشيف يخص مجتمع الباحث نفسه ، أو حضارته التى ينتمى إليها . ذلك أن الباحث يكون فى هذه الحال — وفقا لفوكو — متضمنا فى موضوع خطابه نفسه ، وواقعا داخل الحدود التى تشكل منها أقواله ، وتتحدد على أساسها تاريخيته ككائن عابر فان . ولربما كان هذا الوصف ممكنا ، أو قل أقرب إلى الإمكان كلما كان الباحث قادرا على تجاوز الطابع الحالى لأرشيفه ، والانتزاع من معاصرته له . فى هذه الحال ، قد يبلغ الباحث « حافة الزمن » الذى يحيط بحاضره ، ويصل — فى نقطة خارجه منه — الى ما يرسم له حدوده . بعبارة أخرى ، ان وصف الأرشيف لا يصبح ممكنا أو ميسرا الا حينما يخرج الكلام عن نطاق ممارساتنا الخطائية ، أى خارج اللغة التى تحدد عالمنا ، وانطلاقا من موقع هو بمثابة « انحراف » بالنسبة لها ولنا .

اننا حينما نصل الى هذا الموقع — لو استطعنا إلى ذلك سبيلا — يمكننا أن ندرك خطاب الآخر فى مغاييرته ، إذ أننا نكون قد وصلنا الى ما يقطع استمرارية وجودنا ، ويبدد ظلال « هويتنا الزمنية » التى نحاول بها تجاوز فجوات التاريخ ، ونكون قد قطعنا حبل الغايات التى تحاصرنا منذ البداية ، واجتزنا أوهام الذات وما تضيفه على العالم من أحلام الرؤى وأوهام التعبير . حينما نصل إلى هذا الموقع ، نكون قد تحققنا فى جوهرنا « كاختلاف » ، وتبلور عقلنا فى صورة « اختلاف الخطاب » ، وقام التاريخ فى شكل « اختلاف الأزمنة » ، وبرزت الداب عبر

« اختلاف الأئمة » . وما هذا الاختلاف — في نهاية المطاف — إلا حال وضعنا من تناثر نكون عليه أو نسجله في خطاب (١٠) .

أن اكتشاف الأرشيف — على الرغم من وصفه وعدم اكتمال عناصره — يشكل الأرضية التي يقوم عليها وصف التكوينات الخطائية ، وتحليل المجالات الوضعية الخاصة بها ، وتحديد معالم الحقول المنطوقية ، الأمر الذي يؤدي — بفعل الكلام وقوانين توليده — إلى تكريس مجموعة من الأبحاث الخطائية تحت مسمى « الأركيولوجيا » . من ثم نعود فنقول بأن غرض الكاتب من ذلك كله — من الأرشيف إلى الأركيولوجيا — هو وصف المنطوقات في مستوى وجودها التاريخي ، وتحديد الوظيفة المنطوقية ومجال عملها فيما قيل ، وإبراز التكوينات الخطائية كأطر انتهاء لما قيل ، واكتشاف « نظام الأرشيف العام » الذي تتبعه جميع هذه المستويات . يقول فوكو :

« ان الأركيولوجيا وصف للخطاب في صورة ممارسات محددة بعناصر الأرشيف » (١١) .

الأركيولوجيا وتاريخ الفكر :

عند هذا المستوى من البحث والتأمل ، يرى فوكو لزما عليه ، حتى لا تختلط الوسائل والأغراض العلمية ، أن يميز بين منهجه في التحليل المنطوق و « التنقيب » الأركيولوجي ، وبين مناهج تاريخ الفكر ، لاسيما وأن بينهما قاسما مشتركا ، ألا وهو دراسة الفكر الانساني والتأريخ له .

ويبدأ الكاتب بتحديد الجوانب السلبية في تاريخ الفكر التقليدي ، وهي الجوانب التي دفعته الى تجديد وسائله وأدواته في البحث والتفكير . ومن ثم ، هو يرى أن تاريخ الفكر مجال غير واضح المعالم والحدود ، خالي من كل موضوع محدد أو مؤكد ، ومن كل منهاج ثابت ومستقيم . وهو يرى — على وجه الدقة — أن تاريخ الفكر يعتمد على حشد من المعلومات الهامشية والفرعية ، وعلى تكديس المعارف غير المتبلورة حول ألوان من العلوم القديمة ، التي لم تصل إلى الأشكال

العلمية المطلوبة ، كما وجد أن هذا « العلم » يعنى بتجميع الآراء والهواجس والأفكار التى تتأرجح بين الفنون والعلوم والآداب والفلسلة بطريقة تكاد تشبه الكتابات الروائية السريعة ، التى تقوم على سرد حكايات الفشل والنجاح ، أو الكتابات الصحفية التى تعتمد وسائل الإثارة فى جذب اهتمام القارئ ، واحداث حالات كالدهشة والانبهار لديه .

وعلى الرغم من أن مهمة تاريخ الفكر تقوم على فحص ومعالجة وتفسير المناهج والمذاهب الفكرية والعلمية المختلفة ، وعلى تقديم رؤية شاملة لكل ما يقع فى حقله من آداب وفلسفات ونظريات علمية ، إلا أنه غالبا ما يقف عند جمع المعلومات « الامبريقية » ، ووصف الأحداث والمضامين المباشرة التى تسجلها المذاهب والنظريات ، مع تتبع بين الحين والآخر لنشأة وتطور التصورات العلمية ، ووضعها النهائى من هذه الحركة العلمية والثقافية . وهو كثيرا ما يعنى — علاوة على ذلك — بمتابعة حركة التبادل الفكرى بين العلماء ، وبطريقة انتشار المعرفة العلمية ، وهجرة التصورات بين المجالات الأدبية والفنية والفكرية ، والتأثيرات التى تتم فيما بين هذه المجالات ، أو بين هذه الأخيرة وبعض المؤسسات السياسية أو الاجتماعية ، أو بينها وبين كثير من التقنيات والاحتياجات والممارسات غير المعلنة . باختصار ، ان تاريخ الفكر يعتمد — فى نظر فوكو — على ثلاث دعائم رئيسية : « النشأة » ، و « الاستمرارية » ، و « الشمول » : نشأة التيارات الفكرية والتصورات العلمية بطريقة خفية وبطيئة ، واستمرارها تحت مظاهر التغير المختلفة ، وأخيرا تبلورها فى صورة نظريات أو مذاهب أو مؤلفات شمولية (١٢) .

وإذا كان تاريخ الفكر قد نما وتشكل على النحو الذى سلف ، فان الأركيولوجيا تختلف عنه اختلافا جذريا ، فهى لا تعنى بمضامين الخطاب من حيث هى أفكار أو تصورات أو هواجس كامنة ، وإنما الذى تعنى به ، وتحرص على إبرازه هو ما يشكل الخطاب من انجازات وممارسات كلامية ومنطوقية تخضع لقواعد ومبادئ اجرائية خاصة بها . إن الأركيولوجيا لا تنظر إلى الخطاب العلمى أو الأدبى ، أو من أى نوع كان ، على أنه « وثيقة » تدل على شئ مفارق لها ،

أو على مجموعة من المعاني الكامنة في ثنايا سطورها ، أو من الدلالات القائمة على الكناية أو الاستعارة والتلميح ، إنها تعالج الخطاب في صورة « أثر » له مساحته الخاصة المستقلة ، هذه المساحة التي يناط بها فك ما يرتسم فيها من رموز ، وما ينتشر من علامات ، إلى أن تستببط قواعد توزيعها ، ويعاد ترتيب ما تحرزه من ألوان الانجاز الخطابي ، الذي لا يحتاج فهمه الى تفسير يسبقه أو تصور يلحقه . وإذا كانت الأركيولوجيا تتحدد — كما نرى — بالمساحة الخارجية للخطاب ، فهذا معناه أنها لا تعنى بما يمثله من خطوات تدرج أو تنام نحو استقرار علم من العلوم في صورته النهائية ، سواء أكان ذلك على شكل نظرية ، أو في هيئة مذهب ، وكما هي لا تعنى بما يتضمنه الخطاب من آراء وعقائد ، فهي لا تسعى — في الوقت نفسه — الى اكتشاف علاقات أو عوامل ربط بين ما يشكله الخطاب من عمليات ابداع أو خلق أو ابتكار ، وبين العوامل النفسية أو الاجتماعية التي تتبارى المدرسة النفسية أو الاجتماعية في اكتشافها واختراعها في كثير من الأحيان .

هي كذلك لا تحاول أن تبث الحياة في هذا « الأثر » الخطابي ، بحيث توزع الينا بحياة من أنجزوه ، وما أرادوا أن يضمّنوه من فكر أو رغبة أو آمال ، الأمر الذي يتطلب نوعا من تمثيل ذواتهم ، والاتحاد مع كوامن شخصوصهم عبر الخطاب . ان الأركيولوجيا ليست مكلفة — في الواقع — إلا بتحديد انماط وقواعد الممارسات الخطابية من خلال أعمال متفردة . كما أن مهمتها لا تتجاوز إعادة صياغة ما صدر من أقوال ، والتقاط ما تنائر من انجازات كلامية أو علامية عبر مساحات بالغة الدقة والتحديد : هي مساحات التكوينات الخطابية ، موضوع الوصف المنهجي للأركيولوجيا^(١٣) .

القديم والجديد :

ان تاريخ الفكر — في نظر فوكو — لا يتجاوز أحد أمرين : فهو إما تعريف بالقديم ، وإما تحديد للجديد أو الابتكار . والقديم ، بالنسبة لتاريخ الفكر ، هو النسيج العادي والمتوارث للفكر . إنه ضرب من التكرار الذي لا ينتهى ، ومن

الترديد الذى لا يكف ، وهو غالبا ما يظهر فى صورة تعقيبات وموجزات وتفسيرات لا عدد لها ولا حصر ، الأمر الذى يجعل من الفكر الموروث كتلة ضخمة ، ثقيلة الحركة ، من الأقوال المترأكة والمترسبة . أما الجديد الذى يعمل مؤرخ الفكر على ابرازه ، وبعثه من تحت ركام القديم فى ثوب قشيب خلاب ، فغالبا ما يأخذ شكل الاختراعات والاكتشافات والابتكارات . إنه — على كل حال — وإن كان يتم فى أغلب الأحيان على شكل طفرات أو انفصامات مفاجئة ومتباعدة ، لا يأخذ مكانه فى شرح مؤرخى الفكر الا على ركام القديم ، الذى يدان — للأسف — فى جملة ، ويشطب من غير تبيين لحدوده أو تدارس لأخطائه .

ومع هذا — فالقديم — كما يظهر عند بعض المؤرخين ، لا تلين عريكته بسهولة ، ولا ينصاع أمام حركة التجديد من غير مقاومة أو عناد . لذلك هو يستطيع احيانا — ومن منا لا يتذكر المخاطر التى تعرض لها جاليليو فى تأكيده لنظرية كوبرنيقوس الفلكية — أن يحجب الجديد ، وأن يفرض عليه ظلال النسيان . أضف الى ذلك ، أن للجديد أيضا جوانبه النضالية التى يشغف بها البعض الآخر من المؤرخين . إلا أن هذا الصراع ، وما يتصل به من حركة مستمرة تميز حياة الفكر وتسمه بطابعها الوثاب ، يؤكد لنا — على كل حال — استمرارية وجه هذين القطبين المتنافرين من قديم وجديد ، كما يطرح علينا فى خضم « الصيرورة » الامبريقية للتاريخ قضية البداية و « المصدر » (١٤) .

بعبارة أخرى ، نرى أن مؤرخ الفكر حينما يريد تحديد نقطة انطلاق الجديد وانفصاله عن القديم يطرح علينا قضية المصدر ، أو بداية الجديد بطريقة تكاد تبدو طبيعية ، ولكنها — فى حقيقة الأمر — غير منطقية . ذلك أن تنظير المؤرخ يفترض قيام القديم والجديد على نفس المستوى الفكرى ، وكأنما كل الصياغات النظرية أو المنطوقية تتم كما لو كانت تتواجد فى حدود زمنية متسقة ، وفى إطار سلسلة واحدة متصلة الحلقات بين ماضى الفكر وحاضره ، أو بين الصياغات القديمة والجديدة من غير التمييز بين الخاطئ منها والصائب . من ثم ، فإن أى

مطابقة بين القديم والجديد ، أو أى مضاهاة بين السابق واللاحق ، لابد أن تتحدد على ضوء نمط معين ومدرّوس للأسبقية ، فهذه ليست مقياسا مطلقا للتمييز بين القديم المألوف والجديد المبتكر ، ولا قيمة لها ، بالنسبة للخطاب الخاضع للتحليل ، الا على المستوى المحدد الذى نختاره .

أضف الى ذلك ، أن مؤرخى الفكر يثيرون قضية اخرى حينما يعمدون الى تعريف خصائص القديم ، الا وهى قضية « التشابه » بين الصيغ المتتالية أو المتعاقبة ، إذ أنه من المعروف — كما يقول فوكو — أن تشابه منطوقين الى حد الحرفية لا يعنى — بالرغم من ذلك — تطابقهما المطلق (١٥) . فالتشابه أو التوحد ، حتى ولو انطبق على عدد كبير من الحالات ، ليس بمقياس ثابت أو دقيق ، وهو من جهة أخرى لا قيمة له فى ذاته . لأنه ليس الا « أثرا » من آثار الحقل المنطوق الذى نلاحظه به . من ثم لا يمكن طرح قضية التشابه وتوحد المنطوقات إلا من خلال مجموعات دقيقة الحدود ، واضحة المعالم ومتطابقة مع مجالات خطائية بالغة الاتساق .

على هذا النحو ، يتبين لنا أن التعارض بين القديم والجديد ليست له أية فعالية فى حال اطلاقه ، طالما هو لا يقيم ، بين الصيغ المتشابهة ، عبر السنين والأجيال ، أية ألوان من التدرج ، ولا يبرز أية سمة من السمات الفارقة . إن جل ما يسعى اليه أصحاب هذا المنحى هو إقامة ضرب من « الانتظام » المنطوقى . بيد أن هذا الانتظام لا يختلف كثيرا عن « اللامتظم » ، لأن هذا الأخير يشمل على حد سواء حالات جد متباينة تختلط فيها المعايير بين ما هو عبقرى وما هو غير عادى ، وبين ما هو مرضى وما هو غير مألوف ، وبين ما هو شاذ وما هو استثنائى ، كما أن السياق المستخدم لا يبين لنا عن الظروف التى تم فيها عمل الوظيفة المنطوقية التى تحدد الأبعاد الفعلية لمفاهيم الانتظام واللاانتظام . من ثم فالمقارنة الفعالة لا تصبح تلك التى تتم بين منطوقات منتظمة ومنطوقات غير منتظمة ، وإنما بين درجات وأنماط مختلفة من الانتظامات المنطوقية (١٦) .

خلاصة القول ، إن الأركيولوجيا لا تسعى الى تأكيد الاكتشافات أو تمجيد الانتصارات ، كما أنها لا تريد — في الوقت نفسه — التسكع في دروب الرأي العام ، أو التقاط ما ساد من شائعات وما يتم من انتكاسات أو انتصارات . إنها — في الواقع — لا تبغى من النصوص غير إيضاح ما بها من انتظامات خاصة بالممارسات الخطائية في فترة أو حقبة من الحقب . وليس من شك ، في أن هذه الانتظامات تتواجد — على نفس القدر من المساواة — بين النصوص المليئة بالابتكارات والنصوص المكتظة بالموضوعات المكررة ، ذلك لأن الاكتشاف لا يقل انتظاما على المستوى المنطوق من النص الذي يحمله طالما هو لا يأتي من فراغ ، ولأن الانتظام — في الوقت نفسه — ليس أقل فعالية في قلب خطاب عادي (١٧) منه في خطاب فريد ومتميز .

غير أن هذه الانتظامات المنطوقية ، التي لا تقل فعاليتها في حالتها التكرار والابتكار ، ليست مع ذلك من المعطيات الثابتة والنهائية . ذلك لأن توفر عدد لا بأس به من الحقول المتسقة للانتظامات المنطوقية لا يعنى بالضرورة ، أن هذه الحقول لن تتمايز فيما بينها ، طالما أنه ليس من الضروري بمكان عند الانتقال من حقل منطوق الى حقل آخر ، أن يشمل التغيير كل مستويات الخطاب ، فقد تظل الإنجازات الكلامية متشابهة إلى حد بعيد من حيث تركيب الجملة النحوية واتساق الجملة المنطقية ، إلا أنها قد تختلف في وظيفتها المنطوقية بسبب تغير النسق التكويني للموضوعات والمفاهيم . لذلك يرى فوكو أن من الضروري — في هذه الحال — التمييز بين « التشابه اللغوي » و « التوافق المنطقي » و « الاتساق المنطوق » (١٨) .

أن هذه الاتساقات المنطوقية لا تتطابق — بالضرورة — مع دوام التراكم اللغوية للجملة ، أو تتعادل مع القيم والمبادئ المنطقية المنظمة لها . إلا أن هذا لا يمنع من حدوث هذا التطابق أحيانا ، الأمر الذي يفرض على الباحث — في كل مرة — تحديد نقاط الالتحام ونقاط الانزلاق . كما أن اكتشاف سياق منطوق جديد لا يؤدي بالضرورة ، الى افتتاح مرحلة جديدة في تاريخ الخطاب ، أو

يقود حتما الى تثبيت أنماط من القول والفكر خلال فترات طويلة ، أو يتضمن بصفة ملزمة بعض المبادئ العامة التي تترتب عليها انجازات محددة في صورة نتائج .

الا أن ذلك لا يمنع بعض الانتظامات المنطوقية من أن تكون لها تدرجاتها الهرمية الداخلية . ذلك أن كثيرا من المجموعات المنطوقية تقودنا خلال تحريكها للقواعد المنظمة لها — هذا اذا نظرنا الى الحقول المنطوقية على أنها حقول دينامية ومتحركة — الى اكتشاف أهم ما في هذه القواعد قابلية للتعميم والتطبيق ، الأمر الذي يفسح المجال لتبين موضوعات ومفاهيم وصيغ منطقية ، بل واختيارات استراتيجية أخرى متفرعة عن المستوى العام ، ومرتبطة — من ثم — بقواعد أقل قابلية للتعميم ، وبمجالات أضيق تخصصا . وهذا هو ما نسميه فوكو مبدأ « الاشتقاق المنطوقى » (١٩) .

الاشتقاق المنطوقى :

ان عملية تحديد سلسلة الاشتقاق المنطوقى تعد — فى نظر الكاتب — من أهم موضوعات الأركيولوجيا الفكرية . وللتدليل على ذلك ، يسوق لنا مثالا من علم التاريخ الطبيعى الذى يلجأ أحيانا — على مستوى القاعدة العامة — الى بعض المنطوقات « الموجهة » (recteurs) ، وخاصة ما يتصل منها بنظم الملاحظة وحقول الموضوعات الممكنة ، وأطر الوصف ونماذج الادراك ، أى بكل ما يوفر الامكانيات العامة للتخصيص ، ويفسح المجال لانبثاق المفاهيم وظهور عدد من الاختيارات الاستراتيجية اللاحقة على الاختيار الأساسى . على هذا النحو ، يمكننا أن نلتقى فى مجال « المنطوقات المتفرعة » بما يمكن أن نسميه « متغيرات » الحقل المنطوقى ، وأهمها هنا مسائل الاكتشاف والابتكار ، وتحول المفاهيم ، وظهور التصورات والموضوعات الجديدة ، وحركة النظم التقنية الخاصة بالحقل الخاضع للدراسة .

الا أنه لا يجب الخلط البتة بين عملية الاشتقاق المنطوقى وعمليات الاستدلال القائم على بعض المقدمات الأولية ، أو المنبثقة عن نواة فلسفية ، أو المتصلة بمبدأ

الخلق السيكلوجى وتطور الامكانيات وتضوع الاحتمالات ، لأن النظام الأركيولوجى لا يقوم على منهجية نسقية ما ، ولا يخضع لمبدأ التعاقب الزمنى . بيد أنه لا يجب أن يسقط فى أيدينا حينما نرى النظام الأركيولوجى لا يختلف كثيرا — فى بعض التكوينات الخطائية — عن النظام المنهجى أو الاستدلالي ، ولا يتعد كثيرا عن مبدأ التعاقب الزمنى ، اذ علينا فى هذه الحال ، حيث يوجد التوازى أو التطابق ، وفى الحالات الأخرى ، حيث يتوافر الانحراف أو التعارض ، أن نقوم بتحليل البواعث والأسباب الخاصة بكل حالة .

ان الأركيولوجيا ليست — فى جميع الأحوال — مستوى منهجيا ولا نموذجيا استدلاليا . كما أنها لا تعتمد مبدأ عاما أو تصورا شاملا فى كشف قواعد وقوانين التنظيمات المنطوقية ، وأخيرا هى ليست مكلفة بإعادة صياغة نظام زمنى عام ، إذ أن لها انتظامها الزمنى الخاص بها ، والذي لا يستطيع أن يطبع بطابعه الأشكال الأخرى من التمايز أو التشابه ، كالتراكيب النحوية والبناءات المنطقية وأفعال الكلام والأنساق الدلالية ، التى يمكن ادراكها جميعا فى اطار اللغة . أما الأركيولوجيا ، فلها فى نطاق اللغة أو الخطاب مستواها الانتظامى المحدد ، ولها عالمها من التدرجات الهرمية ومن التفرعات المشتقة ، وهى جميعا مجالات تستبعد كل اشكال التزامن الثابت واللامحدود ، لأنها تكاد تكون لها « عصورها » المنطوقية الخاصة بها ، أى تقسيماتها التى قد تتطابق مع الدورة الزمنية للمفاهيم ودرجات الصياغة والتنظير ، أو مع مراحل التطور اللغوى ، الا أنها لا تختلط بها قط (٢٠) .

مبدأ التناقض :

تختلف كذلك الأركيولوجيا عن تاريخ الفكر فى معالجة قضية المتناقضات . اذ أن تاريخ الفكر يحاول جاهدا — فى كل ما يحلل من ألوان الخطاب — أن يتجاوز كل ما يعن له من تعارض أو تناقض فى الفكر أو اللغة والمعانى ، حتى يصل الى ما يعتقد بأنه يشكل وحدة الخطاب الكامنة ومحور انتظامه واتساقه . بل إن عملية تجاوز التناقضات ليست مجرد عملية اجرائية من عمليات تاريخ الفكر

ومناهجه فحسب ، وإنما هى غاية ومسعى يعملان كلاهما على ارساء قانون للاتساق المعرفى . الا أن الحرص الزائد على التوحيد والتنسيق بين الأضداد سرعان ما يؤدى الى التبسيط المخل بطبائع الأفكار وسماتها المركبة ، كما أن تعدد المعطيات والمواد المعرفية سرعان ما يؤدى بدوره إلى تعدد أنماط التناسق والاتساق . من ثم ، سوف تظهر ألوان من الاتساق القائمة على التجانس المنطقى وعدم التناقض ، وأخرى قد تعتمد على وحدة لغوية أو رمزية أو نفسية . ومنها ما سيقوم على مبادئ ظاهرة فيسهل — بالتالى — ربطها بمبدأ الذات وبتصوراتها الواعية ، ومنها ما سيعتمد على دوافع خفية ، الأمر الذى يجزنا إلى الغوص فى أعماق لا شعور وهمى علينا أن نستنبطه من معتقدات أو تصورات أو نماذج قهرية وضاغطة ، سواء أكانت تعمل فى نطاق اللاشعور الفردى على طريقة فرويد ، أو كانت تعمل فى ظل اللاشعور الجمعى الذى عنى به يونج وروج له .

ومع ذلك ، فإن عملية التنسيق هذه بين التناقضات أو التآلف بين الأقطاب المتعارضة قد تتخلف عنها آثار غير قليلة ورواسب يصعب التخلص منها ، وقد تؤدى هذه البقايا بفعل التراكم وضغطه المستمر ، لاشك عن غير قصد من مؤرخ الفكر ، الى عكس المطلوب تماماً ، أى الى تفجير متناقضات أساسية لا يمكن تجاوزها بأية حال من الأحوال ، وذلك مثل التعارض المنطقى الصريح بين بعض المقدمات ، أو التضارب الواضح بين المؤثرات ، أو الصراع العارم بين البنية الاجتماعية لمجتمع ما وجهازه السياسى . فى هذه الحالات سوف تصبح هذه التناقضات العميقة هى نفسها المبدأ المنظم والمكون للخطاب ، أى أن هذا الخطاب — الذى هو لاشك من نمط جدلى — بدلا من ان ينتشر ويتألق باختفاء تناقضاته والتحرر منها ، سوف يبرزها كأساس لوجوده ، وكقاعدة لتطوره أو نموه التاريخى .

أما الأركيولوجيا ، فسوف تستبعد كلا من ذينك التصورين ، لأن التناقضات لا تشكل — بالنسبة لها — مجموعة من المظاهر التى يجب عليها أن تتجاوزها ، ولا بعض المبادئ الخفية أو الكامنة التى يجدر بها أن تبرزها . إنها ، بالأحرى تعد

هذه التناقضات موضوعات قائمة بذاتها فلا تحاول تبديدها وتشتيتها ، ولا تبحث عن اللحظة التي يمكن فيها تحويلها من نتائج إلى دوافع وأسباب . ونحن لو أخذنا في الاعتبار المثال الذي يقدمه لنا فوكو عن التاريخ الطبيعي في القرن الثامن عشر ، وهو مبدأ الثبات (fixisme) عند لينيه (Linné) ، الذي يتعارض مع التأكيدات « التطورية » المتعددة التي تظهر عند ييفون (Buffon) وديدرو (Diderot) وبوردو (Bordeu) ومايه (Maillet) ، لوجدنا أن الأركيولوجيا لا تحاول حجبها بإبراز ما يتضمنه من نظريات أساسية كتلك التي تنادي باستمرار الطبيعة أو بالترايط بين مظاهر الطبيعة المستحدثة والمناخ ، وبالتحول من اللا — عضوى الى العضوى ؛ كما نرى أنها لا تحاول — من جهة أخرى — أن تظهر لنا كيف يعكس هذا التناقض العميق — في مجال تاريخ الطبيعة — الخلاف الجذري الذي يفصل بين علماء هذا القرن ، فنى منهم من يؤيد مبدأ الخلق الأول المنظم والثابت ، ومنهم من يدعو الى مبدأ التطور الذي لا يكف عن تغيير أشكال الطبيعة بفعل دفعة الزمن وحركته المستمرة .

ان الأركيولوجيا ، بدلا من التراجع بين اخفاء التناقضات واطهارها ، سوف تعرض كلا من النظريتين الثابتة منها والتطورية في مكان انبثاقهما نفسه ، ألا وهو الخطاب العلمى المخصص لوصف الأنواع والأجناس . كما أنها لن تعمل — وفقا لمبدأ الاشتقاق المنطوق وبعد استخلاص التناقض المشار إليه من مجال محدد للموضوعات والمفاهيم — على تذويب هذا التناقض أو تقليصه ، ولن تعتمد — في الوقت نفسه — إلى دمج بمستوى آخر من التناقض أكثر منه عمقا وأبعد أثرا . بعبارة أخرى ، إن الأركيولوجيا سوف تحاول تحديد النقطة الحاسمة التي يفرق عندها نمطا الخطاب اللذان يحكمهما التناقض . وسوف تعمل على تتبع كل اشكال التمايز والاختلاف التي تسم الموضوعات والمفاهيم المتولدة عنهما ، مع إبراز وتحديد مجالات التعارض التي تظهر فيها هذه الأخيرة وتنتشر (٢١) .

كما أنها سوف تعنى باكتشاف أنماط محددة من التناقضات ، وهى التي يكون لها بعض الأثر على دور الوظائف المنطوقية وفي بناء التكوينات الخطائية ، الأمر

الذى ينعكس بدوره على قيام المناهج والنظريات العلمية والمعرفية . ومن بين هذه التناقضات ، تلك التى تشتق داخل التكوينات الخطائية نفسها ، وهى تمثل ألوانا من الحالات القضى التى يسمح بها التكوين ، والتى يستطيع — من ثم — أن يجها . ومن بينها متناقضات تتخطى التكوينات الخطائية ، وتقيم تعارضا بين مبادئ أو قواعد الصياغة المنطوقية نفسها كالتعارض الذى نراه بين مبدأ الثبات الطبيعى عند لينيه وبين مبدأ التطور الذى سوف يبلوره داروين ، مع اخذنا فى الاعتبار للانتقال الذى يتم هنا من سياق التاريخ الطبيعى الى سياق البيولوجيا . وتعد هذه الأخيرة تناقضات خارجية ، أى واقعة بين تكوينين خطايين متميزين . أضف الى ذلك أن الأركيولوجيا تستطيع أن تبرز حالات أخرى من التناقضات الداخلية التى لا تصل بنا الى حافة النسق أو التكوين الخطائى ، وهى عادة تناقضات تخص الموضوعات المنطوقية ، مثل تعارض جملتين أو صياغتين خاصتين بموضوع واحد ، وهما لا تمثلان — فى هذه الحال — تناقضا جذريا وإنما طريقتين مختلفتين فى الصياغة ، بحيث قد تبرز احدهما مواقع الفاعل ، وقد تشير الأخرى الى بعض الاختيارات الاستراتيجية . ويرى فوكو أن هذه التناقضات — التى لا تؤثر على وضعية التكوين الخطائى التى تنتمى اليه — هى التى يجب أن يهتم بها المحلل الأركيولوجى .

ان هذه التناقضات التى تنشأ داخل مساحة التكوين الخطائى الواحد ليست بسيطة أو متساوية ، وليست نتيجة أو سببا ، بل هى ظاهرة مركبة تتوزع بين مختلف مستويات التكوين الخطائى . قد تكون — مثلا — بالنسبة لصياغتين ، فى « عدم التطابق » بينهما وبين الموضوعات التى كلفنا بوصفها ، وقد يكون هذا التناقض اختلافا فى « طريقة الصياغة » لظاهرة أو لعدة ظواهر بعينها ، بحيث نحصل على مستويات متباينة من المعلومات والملاحظات الخاصة بكل منها ، وقد يشمل « تعارضا فى الاختيارات النظرية » نفسها ، كقبول مبدأ الثبات ، مثلا فى التاريخ الطبيعى ، ثم تعديله بفكرة الخلق المستمر فى الزمان أو شرح التغيير الواقع فى الطبيعة ، والمناقض لمبدأ الثبات ، بفكرة الكوارث . كما أن هذه التناقضات قد

تختلف وظائفها داخل التكوين الخطائى نفسه ؛ اذ منها ما يلعب — بالنسبة للحقل المنطوق — دوراً « تراكمياً » للموضوعات والمفاهيم ومجالات التجربة والتحقق ، ومنها ما يعيد تنظيم هذا الحقل نفسه حينما يطرح امكانية نقل فعالية مجموعة منطقية الى مجموعة اخرى ، أو حينما يحاول دمج مجموعة منطقية صغرى فى مجال أوسع ، الأمر الذى يسمح بدوره ببروز الموضوعات والمفاهيم من غير أى مساس بالقواعد العامة لصياغة التكوين الخطائى ، وأخيراً منها ما يلعب دوراً « نقدياً » مؤثراً ، لأنها تنبهنا الى أى مدى يمكن أن تمتد « مقبولة » التكوين الخطائى ، وإلى أى حد تنتهى فعاليته التاريخية ، وتبدأ — من ثم — نقطة التقهقر واستحالة التقدم (٢٢) .

المقارنات والانفتاح على المجال الخارجى :

ان الأركيولوجيا تقيم ضريين من المقارنات : مقارنة بين المجالات الخطائية المختلفة التى تنتظمها ارضية معرفية ووضعية مشتركة ، ومقارنة بين هذه المجالات الخطائية المشتركة وبين حقول أو مجالات غير خطائية مثل المؤسسات والتنظيمات السياسية والظواهر الاقتصادية والاجتماعية والتقنية .

الا أن المقارنات التى تقيمها الأركيولوجيا بين هذه المجالات الخطائية ، كما هو الأمر بالنسبة للنحو العام والتحليل الاقتصادى وتاريخ الطبيعة ، وهى الوحدات المعرفية التى قام الكاتب بدراستها فى كتابه « الكلمات والأشياء » ، لا يقصد بها اظهار « الأشكال العامة » للمعرفة خلال العصر الكلاسيكى ، أو ادراك « القوالب العقلية » المنظمة للعلم الكلاسيكى فى مجمله ، كما لا يناط بها ايضاح الأسباب التى دفعت علماء هذا العصر إلى الاهتمام « بالنظام » على حساب التاريخ ، و « بالتصنيف » بدلا من الصيرورة ، وينسق « العلامات » بدلا من ميكانزمات السببية ، وإنما الهدف الأساسى منها هو ابراز مجموعة محددة من التكوينات الخطائية ، والتوصل عن طريق العلاقات التى تربط بينها الى تحديد الأرضية الوضعية ، التى تشكل بالنسبة لهذه التكوينات مجالا خطائيا مشتركا (٢٣) .

غير أن وجود مثل هذه المنطقة الوضعية للخطاب لا يمنع من اكتشاف مناطق وضعية أخرى اذا أجرينا مقارنة جديدة بين واحد من هذه العلوم الثلاثة المذكورة وبين علم آخر من علوم العصر كالتاريخ أو نظرية الفن أو البلاغة ، إذ أن المجالات الخطائية المشتركة غير معروفة مسبقا ، كما أن التكوين الخطائي الواحد لا يرتبط بنسق واحد ، إذ يمكنه الدخول في علاقات مع أنساق أخرى ، ولكن من غير أن تكون له نفس الوظيفة ، التي كان يقوم بها في نسقه الأول ، أو في التشكيل الخطائي المشترك الأول .

على كل حال ، أن الأركيولوجيا لا تحاول القضاء على التنوع أو التعدد الذي تتميز به الحقول المعرفية ، ولا تسعى الى تجميعها في إطار عام يطمس معالمها الخاصة . إنها محاولة لتجميع ضروب من المعارف في أنساق متمايزة ، ولاكتشاف ألوان من التقاطعات بين مجالات خطائية مختلفة ، تقاطعات لا تقوم على مبادئ ضمنية أو قواعد عامة ، ولا تتولد بفعل مؤثرات آتية من اعماق التاريخ ، إنها تسعى الى اكتشاف ألوان من المقابلات بين تكوينات خطائية مختلفة ، وتعمل على إبراز عمل القواعد المتشابهة في هذه التكوينات مع تحديد النموذج الأركيولوجي الذي تخضع له في كل مرة . وهى — بالإضافة إلى ذلك — تحاول إبراز ضروب من التقابل الأركيولوجي الموضعي (isotopie) الذي يجمع بين مفاهيم قد تبدو متباعدة (كالسعر مثلا في الاقتصاد والسمة النوعية في تاريخ الطبيعة) ، ولكنها منتمة الى نفس الحقل الوضعي المشترك بين المجالات الخطائية ، الخاضعة للمقارنة .

وعلى عكس هذا التوازي المكاني ، تقوم كذلك الأركيولوجيا بإبراز ضروب من الخلل التي تصيب المفهوم الواحد حينما يجمع بين عنصرين من مجالين خطائيين مختلفين ، تماما مثل وضع مفهومي « المصدر » و « التطور » اللذين ليس لهما نفس الدور أو المكان أو التكوين في النسق الوضعي لكل من النحو العام والتاريخ الطبيعي . كما تعنى الأركيولوجيا أيضا باكتشاف علاقات « تبعية » و « تكامل » بين الأنساق الوضعية بدلا من علاقات التوازي والتقابل ، وهو ما يتجلى في الدور

النموذجي الذي تلعبه اللغة ، في العصر الكلاسيكي — بالنسبة لعلوم الطبيعة والاقتصاد — وذلك لارتباط نظرية العلامات اللغوية بنظام التصور المعرفي نفسه (٢٤) .

أضف الى ذلك أن الأركيولوجيا تحاول أن تقيم جسرا بين التكوينات الخطائية وبين المجالات غير الخطائية كالمؤسسات والنظم والأحداث السياسية والظواهر الاقتصادية والعوامل الاجتماعية ، التي تلعب دورا فعالا في مجال الخطاب الخاضع للدرس والتحليل . أى أن الاختيار بين مجال خطائي ما وبين نظام معين من المؤسسات لا تفرضه المقارنة بطريقة مسبقة ، وإنما تنبثق ضرورته من داخل المجال الخطائي المشترك ومدى ارتباطه بحقل استراتيجي محدد . وعلى كل حال ، ان الأركيولوجيا — في سعيها نحو هذه المقارنة — لا تريد اقامة نوع من الاتصال أو التأثير الثقافي الذي تناط به هذه المجالات الخارجية ، لأنها لا تعنى — كما سبق القول — بتحليل مضمون الخطاب من حيث هو مجموعة دلالات ، ولا تريد كذلك تحديد البواعث والأسباب التي أدت الى ألوان معينة من الخطاب ، إذ أن هذا بحث خاص بسياق الصياغة (٢٥) .

ويضرب الكاتب لنا مثلا لهذا النوع من الارتباط بظهور الطب الاكلينيكي في أواخر القرن الثامن عشر ، إذ كان ظهوره مواكبا لعدد من الأحداث السياسية والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والتغيرات التنظيمية الداعية الى التأمل والملاحظة .

ياترى ما هي الأشكال الخاصة التي تربط بين الخطاب الطبي وبين هذه الأحداث العامة ؟ أهى علاقة يمكن فهمها على ضوء التحليل الرمزي التعبيري ، بحيث تردنا الظواهر السياسية إلى التنظيم الطبي وبالعكس ، الأمر الذي يقدم لنا الإطار المشترك أو الصورة المتبادلة بين المجالين ؟ أم هي علاقة يمكن ادراكها عن طريق التحليل العلمي الذي يقدم لنا التغيرات السياسية والاقتصادية في صورة أسباب وبواعث أثرت في ضمير العلماء ، وحددت لهم نمط ادراكهم وأسلوب عقلانيتهم بحيث نستطيع الربط بين النظام الليبرالي والبعد الاجتماعي للمرض ،

وذلك بالقدر الذى أصبحت فيه الدولة معنية بموضوع الصحة العامة وتقديم العون والعلاج فى اطار خطة وأهداف سياسية واقتصادية ، الأمر الذى ترتبط به عملية تقييم الجسم كأداة صالحة للعمل (٢٦) ، والرغبة فى ترشيد الطب عن طريق الارتقاء بمؤسساته وتنظيماته وتقنياته ، والاهتمام — فى الوقت نفسه — بالوقاية والعلاج .

لن تعنى الأركيولوجيا بكل هذا ، فهى حينما تقارب بين الخطاب الطبى — وليس التنظيم الطبى الذى هو جزء من السياسة العامة للدولة — وبين بعض الممارسات الخارجية تود أن تكتشف علاقات أكثر عمقا من العلاقات التى يبرزها التعبير الرمزى ، وعلاقات أكثر مباشرة واتصالا من علاقات السببية التى لا بد لها — لكى تحدث فعاليتها — من التأثير على شعور المتكلمين . بعبارة أخرى ، هى تريد تجنب مثل هذه المقارنات الشكلية والذاتية ، لأنها لا تهتم بتأثير السياسة فى شكل ومعنى الخطاب الطبى ، وإنما ترغب فى أن تُظهر الى أى مدى كانت هذه الممارسة السياسية نفسها جزءا من الشروط اللازمة لظهور القواعد المنظمة والمكونة للأرضية الوضعية التى يقوم عليها الخطاب الطبى وبعض الأشكال الأخرى من الخطاب .

خلاصة القول ، إن الغرض من هذه المقارنات بين المجال الخطائى وبين المجالات غير الخطائية هو تحديد المجال الذى يتواجد فيه الخطاب تاريخيا ، والحقل الذى يعمل فيه كممارسة خطائية صرف . غير أن تقرير خصوصية الخطاب لا يعنى انفصاله التام عن التاريخ ، فهو مهما يكن وضعه قطعة من التاريخ الذى يرسم له حدوده من خلال علاقاته بأنماط أخرى من الخطاب ، ومن خلال تعامله مع أشكال معينة من المؤسسات ، علما بأن لكل من هذه الأنماط والأشكال تاريخيتها الخاصة ، وعلاقاتها الخاصة أيضا (٢٧) .

التغير ونماذج التحول :

ان الخطاب جزء محدد من التاريخ — وهو يقع — وفقا لنظام الأركيولوجيا ، بين نقطتين : نقطة انبثاق ثم تكوين لحدوده الوضعية ، ونقطة انقراض أو زوال

لهذه الحدود ، وكأن هذا الخطاب يتركز في لحظة انقصامه عن التاريخ ، وعن مادته الزمنية المكونة له . ذلك أن الخطاب يخضع لقواعد تكوينية قابلة للعودة والارتداد والتكرار ، أى قابلة للاستثمار بطريقة تنائية عبر التاريخ ، من غير أن تتغير وإلا لما تحدثنا عن نفس القواعد . ان ما يحدث هنا — في نظر الكاتب — هو تعليق الجدول الزمني للصياغات المنطوقية ، وذلك بغرض إبراز العلاقات التي تشكل الخصائص الزمانية المؤسسة للتكوينات الخطائية في أشكال يسهل تحليلها .

على هذا النحو ، يمكننا أن نرى الأركيولوجيا وهي تعمل على إبراز الطريقة التي تتحول بها المجموعات المنطوقية الى ضروب من الأحداث المتعاقبة ، وتحديد الكيفية التي تتحول بها هذه الأحداث الى موضوعات ومفاهيم في خطاب ، كما نستطيع أن نرى — في الوقت نفسه — كيف تخضع هذه الموضوعات والمفاهيم للاختيارات الاستراتيجية . بعبارة أخرى ، ان الأركيولوجيا لا تعمل على تجميد المنطوقات في تجميعاتها ، وإنما تسعى الى تحرير مستوى « تشابكها » كأحداث ، وفقا لقواعد الخطاب الذي تنتمي اليه ، وفي اطار تاريخيته الخاصة .

أضف الى ذلك أن مبدأ « التبعية » أو التدرج الهرمي ، الذي تخضع له القواعد المؤسسة للمجالات الوضعية ، غالبا ما يشمل نوعا من « التوجيه الزمني » . مثال ذلك : ما نراه بصدد مبدأ استمرارية الكائنات الشائع في العصر الكلاسيكي ، الذي يفترض ضمنا مبدأ تصنيف الأنواع وفقا لسماتها التكوينية ، وهو الأمر الذي يترتب عليه تزامن هذه السمات . الا أنه عند اجراء التصنيفات سرعان ما تظهر النواقص والثغرات التي لا يمكن تفسيرها الا من خلال مقولات تتضمن تاريخ الأرض والطبيعة والأنواع . من ثم — يقول لنا فوكو — إنه لا يجب الاعتقاد بأن كل نسق وضعى هو « شكل متزامن » لا يمكن ادراكه الا باستبعاد « العمليات الدياكرونية » (٢٨) .

ان الأركيولوجيا لا ترفض إذا مبدأ « التعاقب الزمني » ، ولكنها لا تقبله — في الوقت نفسه — بصورة مطلقة أو في شكل حتمية دائمة يخضع لها الخطاب بفعل

طبيعته التاريخيه محدوده كما لا تقبله في صورته الخطيه .لمطرده، التي تفرص على الكلام نوعا من الاستواء بدوب فيه كل الاختلافات ، وتساوى فيه نتوءات الحاضر والماضى والمستقبل ان الخطاب الأركيولوجى يتميز — من ثم — بأنه نوع من الممارسة الكلامية التي تُعرف بأشكالها المختلفة من التعاقب الزمنى ، وتوسم بطرائقها البالغة التخصيص والتي يتم من خلالها تطابق أو تداخل أو اندماج هذه الأشكال من التعاقب فيما بينها .

ان البحث عن التغيرات والاختلافات يعد السمة الأساسية للخطاب الأركيولوجى في تعارضه مع تاريخ الفكر ، الذى يسعى — على العكس من الأول — الى رأب الصدع وسد الفجوات ووصل ما انقطع من « خيوط التاريخ » . والبحث عن الاختلافات في الخطاب معناه الاستغناء عن المفهوم الخطى لتسلسل الأحداث المنطوقية والتخلى عن محاولة اضافة نوع من الاتساق على مستوياتها وطبقاتها المختلفة ، إذ كيف يمكننا أن نضع على نفس المستوى من الخطاب أنماط الصياغة المنطوقية ، ونقاط انبثاق الموضوعات ، ومراحل تكون المفاهيم وقنوات ولوج الاختيارات الاستراتيجية ، وأخيرا عمل الميكانيزمات التحويلية المختلفة التي تقوم به قواعد الاشتقاق وأفعال التناقض والمقارنة ؟

وينصحنا فوكو بدراسة التغيرات وتحليلها بدلا من محاولة ردها في جملتها إلى نماذج تفسيرية توحيدية المنحى ، سواء أكانت من نمط جمالى أو ميتافيزيقى ، أو شعورى أو تطورى بيولوجى ، مع ما يفترضه ذلك كله من مقدمات ضمنية غير صريحة ومن استباق للأحداث واسقاطات على المستقبل في صورة أهداف وغايات . ولكي ندرس التغير لابد لنا أن نبرز أو نعيد بناء أنماط التغير نفسها ، حتى نستطيع أن نفسر كيف تتحول العناصر المكونة للأنساق ، وكيف تتحول العلاقات المميزة لها ، وكيف تتحول العلاقات بين الحقول الوضعية المؤسسة لهذه الأنساق ، وذلك الى أن نصل الى ما يمكن تسميته « بالنسق العام » العام للتحويلات ، وهو النسق الذى يعد المحرك الأساسى لعوامل التغير في تكوينها . وتعددها الفعل (٢٩)

الا أن تحول أى تكوين خطائى الى تكوين آخر ليس معناه ظهور عالم جديد من الموضوعات والمفاهيم والصياغات والاختيارات دفعة واحدة ، وبطريقة منتظمة فى نص من النصوص ، أو فى مجال خطائى بعينه ، وإنما معناه تحول عام فى العلاقات المميزة لهذا التكوين ، علما بأن هذا التحول العام قد لا يشمل — بالضرورة — كل العناصر المؤلفة له . إذ أن هذه العناصر ليست على نفس القدر من الأهمية : فم منها ما سوف يختفى ، ومنها ما سوف يكتسب وظيفة جديدة ، ومنها ما سيعاود الظهور ، ولكن فى غير مكانه الأول . ويرجع ذلك الى كون القواعد التكوينية للخطاب هى — فى أساسها — قواعد توزيع : توزيع لعناصر تنفرط وتتأثر تارة ، وتتقارب وتتجمع تارة أخرى ، وهكذا دواليك — ولكن على غير اطراد — من مجال الى مجال ومن نسق الى نسق .

من ثم ، كان على الأركيولوجيا أن تهتم بهذه الظواهر ، وأن تفسر ما يعترىها من ثبات أو تكرار ، ومن ظهور أو اختفاء عبر الزمان ، ولكن من غير أن تلجأ الى التعميم وإقامة التواصل بين الفجوات ، اذ هى ملتزمة بالابقاء على طبيعة الأشياء ، وفقا لما تقتضيه قواعد تكوينها . ولما كان من واجب الأركيولوجيا القضاء على أية نزعة تعترىها لتجاوز القطيعة نحو الاستمرارية ، فان من واجبها أيضا ألا تجعل من القطيعة مبدأ عاما لكل التكوينات الخطائية ، وذلك لأن القطيعة لا تتكرر ، فى كل مرة ، بطريقة متسقة ، ولا تقع دائما على خط مستويين مجال وضعى وآخر ، كما انها ليست وقفة خارج الزمان ، أو لحظة مطلقة تفصل بين عالمين خطايين مختلفين كل الاختلاف ، أو غير متجانسين على الاطلاق . ان القطيعة — وإن كانت ضربا من اللااستمرارية — تظل لا استمرارية نسبية ، فهى تخضع لمبدأ التناثر الأركيولوجى ، وتختص بعدد محدد من التحولات المتمايزة .

أى أن فكرة القطيعة الواحدة أو الشاملة — التى تقطع مرة واحد — وبطريقة متزامنة ، كل التكوينات الخطائية لتعيد تكوينها من جديد ، انطلاقا من نفس القواعد — أمر غير مقبول — ذلك لأن مبدأ المعاصرة ، الذى يجمع بين كثير من التحولات — ليس معناه التوافق الزمنى التام فيما بينها — طالما أن كل تكوين

خطاى قد تكون له تاريخيته الخاصة به ، وقد تكون له كثافته الزمنية المميزة له . كما أن تشابه او ارتباط عدد كبير من التحولات المتعاصرة لا يجب أن يوحي الينا بضرورة اللجوء الى نموذج واحد لتفسيرها ، أو الى عين النمط من القطيعة للتقريب فيما بينها .

من ثم ، فان الأركيولوجيا لا تقبل مبدأ التزامن بين قطيعة وأخرى ، كما لا تقبل أن توحد بين ظاهرة الحدث وظاهرة التغير . أضف الى ذلك انها لا تعنى عناية خاصة بمفهوم « الحقبة » ، الذى يقيم عليه التاريخ التقليدى توزيعه الخاص للأحداث والمظاهر الحضارية العامة . وإن كان ولا بد أن تشير الى هذا المفهوم ، فهى لا تقصد به الا الفترة الخاصة التى تدوم فيها مجموعة من الأحداث الخطائية ، الا أنه دوام من غير اتساق بالرغم من انخراط هذه الأحداث فى تكوينات خطائية متميزة . كما أن مفهوم القطيعة لا يشكل — بالنسبة لهذه الأركيولوجيا وكما يتوهم الكثيرون — مبدأ أوليا أو قاعدة عامة تقبع خارج نطاق التحليل ولا تخضع له ، فما القطيعة — كما يقول لنا فوكو — الا « السمة المميزة » للتغيرات التى يتأثر بها واحد أو أكثر من التكوينات الخطائية (٣٠) .

★ ★ ★

هوامش الفصل الخامس :

١ — لاشك أن مبدأ ندرة المنطوقات يرجع الى أن المنطوق عند فوكو هو اقرب ما يكون الى « فعل الكلام » وكلاهما يقوم على بحرفية المعنى ، ويستبعد من ثم ازدواجية المعنى . التي تعنى بها علوم تفسيرية أخرى كالتحليل النفسى . ولكن لما كان فوكو — وفقا للباحثين الأمريكيين — لا يعنى بأفعال الكلام اليومية على طريقة سيرل أو المدرسة الانجليزية عامة ، فانهما يقترحان علينا تسمية منطوقات فوكو : « أفعالا خطائية جادة » . ولاشك أن هذه الجدية المنطوقية ، بالإضافة الى رفض مبدأ تعدد المعانى الذى يجوز على مستوى الجملة ، تعد سببا كافيا لتفسير فكرة ندرة المنطوقات الفعلية . راجع :

H. Dreyfus et P. Rabinow, op. cit., pp. 73-75.

٢ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٥٧ .

أنا نعجب — من ثم — ان يكون منهج فوكو كما يزعم الباحثان الأمريكيان ضربا من « التحليل التفسيري » الذى يتيح له — انطلاقا من حدس هيرمينوطيقى — وصف عملية انشطار الوجود الانسانى فى إطار الثقافة الغريبة الى ذات وموضوع . انظر المرجع السابق ، ص ١١ .

على العكس ، نحن نؤمن بأن هذا التفسير لا يتفق وإمكانية التحليل الأركيولوجى كادراك ظاهرى للتاريخ فى الثنايا الخارجية للخطاب ، أى لا كما يدعه الانسان ، وإنما كما يبدع الخطاب نفسه اشكالية الانسان وممارساته فى جذريتها التاريخية .

أما الهيرمينوطيقا (Herméneutique) فتفترض أساسا ازدواجية الخطاب الى ظاهر وباطن وارتباطه الجذرى بمنظور أنطولوجى للانسان . راجع :

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris, Ed du Seuil, 1969, pp. 7-28.

٣ — ميشيل فوكو ، نظام الخطاب ، ص ١٢ .

٤ — ان انتقاد الكوجيتو عند فوكو يرتبط بانتقاده للذاتية والفكر الواعى نظرا لاهتمامه باظهار « كينونة » اللغة ، أى وجودها فى ذاتها خارج العمليات الشعورية

والتفسيرية التي تخضع لها في الخطاب . إلا أن كثيرا من الباحثين قد درجوا على التقريب بين انتقاد فوكو للكوجيتو وانتقاد نيتشه ، بينما يرمى هذا الأخير — في الواقع — إلى القضاء على الأساس المعرفي والخلقي لمبدأ الشعور في الفكر الغربي محاولا رد الوجود الانساني — للأسف — إلى دفعاته الأولية ، وهي ما يسميها بارادة القوة . راجع :

Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris, Ed. du Seuil, 1966, pp. 128-136.

٥ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٥٨ — ١٦٣ .

٦ — يدين فوكو بمفهوم « الارتداد » إلى ميشيل سير الذي طبقه على دراسة تاريخ الرياضيات ، ويقول هذا الكاتب بصدد هذا الموضوع : « كيف يمكن مثلا تأريخ مفهوم رياضي عند لينتز ؟ أو حتى عند بورباكي ؟ اذ له على الأقل ثلاثة أعمار : عمر ظهوره في تراث الرياضيات ، وعمر تنشيطه في النسق الذي يضافى عليه معنى جديدا ، وعمر ارتداد قوته أو خصوصيته التي نحن بصدد الحكم عليها حاليا . إن الأول هو الذي يهم في نظر التاريخ العادي ، أي التسلسل الزمني ، والثاني بالنظر إلى حقيقته في قلب النسق المتزامن ، والثالث — طبعا — بالنظر إلى مجمل تاريخ الرياضيات . من ثم تتوفر لنا ثلاثة معاني تاريخية لمثالية بعينها : معنى ميلادها ، وقد أصبح في حالة ترسب وتطبيع من الآن فصاعدا ، مجمل المعاني التي يولدها كل تنشيط يأخذ هذه المثالية في الاعتبار من أجل خلق قيمة جديدة وتطبيع التشييطات السابقة ، وأخيرا معناها المرتد بالنسبة للنظرة المتقهقرة إلى آخر مرحلة تم فيها إعادة بناء صرح الرياضيات . ان هذا المعنى الأخير هو الذي يشكل فقط حقيقتها العلمية » . انظر :

Michel Serres, *op. cit.*, p. 83-84.

٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٦٤ .

٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٦٦ — ١٦٨ .

٩ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٧١ .

١٠ — ان قول فوكو بعجزه عن إدراك خطاب حضارته المعاصرة ، عجز الجزء عن ادراك

الكل الذى يحيط به من كل جانب ، يرتبط برؤيته الظاهرية للغة — على منوال بلانشو — ويعمله على تفرغها من مجاتها الدلالى أو السيمانطيقى لما يشكله هذا الأخير من ارتباط بالعمليات النفسية والاجتماعية والحياة الشعورية . ولربما يكون فيما يقوله اشارة الى ممارسات كلود ليفى ستروس العلمية ، حيث أن المنهج البنىوى لهذا الأخير بالغ التوفيق فى ادراك الحضارات أو الثقافات المغايرة ، أى تلك التى لا يستطيع النفاذ إلى مكنوناتها الداخلية ، فى صورتها الموضوعية المحض . وهو لا يستطيع ذلك إلا بسبب خروج هذه الحضارات من التاريخ ، وكونها حاليا فى مرتبة الآثار . فهل ياترى يستطيع فوكو إدراك « المغايرة » من نفس المظور « الظاهرى ؟ » أم تظل محاولاته لادراك « الآخر » — كالمجنون فى ذاته وحقيقة الجريمة خارج الصورة القمعية للقانون — مجرد وهم ، كوههم الذى يريد أن يدرك الجانب الآخر من صورته عبر المرآة . انظر بالنسبة لظاهرية اللغة :

Michel Foucault, *La pensée du dehors*. Fata Morgana, 1986,

- ١١ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٧٣ .
 - ١٣ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٧٩ — ١٨١ .
 - ١٣ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٨٣ .
 - ١٤ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٨٥ .
 - ١٥ — بالنسبة لقضية التشابه هذه ، يحدثنا الزمل د. عادل حشيش عن تشابه مقولة « ميزان المدفوعات » وعدم تشابهها فى الوقت نفسه ، بين التجارين وكينز ، فيقول :
- « ويلاحظ هنا ان النظرية الكلاسيكية تنظر الى ميزان المدفوعات من زاوية مختلفة عن الزاوية التى نظر منها كينز والتجارين . فالتقليديون ينظرون الى ميزان المدفوعات من حيث انه مظهر لتقسيم العمل بين الدول المختلفة . ومن ثم كانوا يعارضون كل تقييد للتجارة الدولية ، حيث أن ذلك يحد من تقسيم العمل وهو من اهم عوامل الكفاية الانتاجية . فالمعيار يدور حول الكفاية الانتاجية . أما كينز فهو ينظر اليه هنا من زاوية الأثر الانتعاشى أو الانكماشى الذى يترتب على الفائض أو العجز ، ولم يكن عامل الكفاية الانتاجية يلعب دورا رئيسيا فى ظروف الأزمة العالمية التى كتب كينز فى ظلها . والتجارين ينظرون اليه من حيث أنه أداة للحصول على

المعدنين النفيسين « . انظر : د. عادل حشيش : تاريخ الفكر الاقتصادي . دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٤ ، ص ٩٠ .

١٦- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٨٨ .

١٧- هذا ما يفسر لنا اعتماد فوكو في دراساته التطبيقية على كتابات مفكرين وكتاب ينتمون — في أغلب الأحيان — إلى الفئة الثانية أو حتى الثالثة . وهذا موقف مناقض تماما لموقف لوسيان جولدمان — مثلا — الذي يعتمد في دراساته لرؤى الوجود على كتابات كبار الكتاب والمفكرين لأنهم أقلر في نظره على التعبير عن الاتجاهات العامة للفكر .

١٨- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٩٠ .

١٩- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٩٢ .

٢٠- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٩٤ .

٢١- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ١٩٦-٢٠٠ .

٢٢- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٠١-٢٠٤ .

٢٣- بالرغم من اهتمام فوكو الملحوظ هنا بالحد من نزعات التعميم واستنباط قواعد عامة او عقلانية للخطاب ، نلاحظ أن ذلك لم يكن رأيه الغالب سواء في دراسته نفسها « الكلمات والأشياء » ، ولا حتى في تصريحاته المتكررة . فهو يقول — مثلا — لبلور في تعريف موضوع الكتاب المذكور بأنه « يصف النظام أو الطريقة التي يعكس بها المجتمع عملية التشابه بين الأشياء ، والطريقة التي تنتظم بها الاختلافات ويتم السيطرة عليها في شكل شبكات عقلانية .. » ، انظر :

Raymond Bellour, *op. cit.*, p. 137.

٢٤- . أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٠٥-٢١١ .

٢٥- يقول لنا الكاتبان الأمريكيان بصدد العلاقة بين الخطاب والمجالات الخارجية : « إن الممارسات اللا — خطائية لا تمثل العنصر أو الأفق التي تستقر من خلاله الممارسات الخطائية ، إذ هي — بالأحرى — عناصر تعمل الممارسات الخطائية نفسها على التقاطها وتحويلها . إن هذه العناصر الخارجية لا تملك أية قوة انتاجية

ذاتية ، بحيث تتيح لها ادخال مجموعة جديدة من الموضوعات والمفاهيم
والاستراتيجيات ، كما أنها — بالإضافة إلى ذلك — غير قادرة على إعاقه الخطاب
عن طريق الصدفة ، بل على العكس انها عناصر مكونة له .. » ، انظر :

H. Dreyfus et P. Rabinow, *op. cit.*, p. 116-117.

٢٦ — هذا موضوع دراسة فوكو : « المراقبة والعقاب » .

٢٧ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢١٢—٢١٥ .

٢٨ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢١٨—٢١٩ .

٢٩ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٢١—٢٢٥ .

٣٠ — أركيولوجيا المعرفة ، ص ٢٢٧—٢٣٠ .

خاتمة الجزء الأول

ليس من شك في أن مفهوم « الأركيولوجيا » ، كما بلوره ميشيل فوكو بصدد تحليله لضروب ومستويات محددة من الممارسات الخطائية ، ما كان ليرز الى الوجود إلا من خلال المنهجية الفلسفية العامة للغة التي أسستها البنيوية . ولربما كانت البنيوية لا تمثل فلسفة بالمعنى الكامل للكلمة بقدر ما تمثل نوعا من الفعالية المعرفية العاملة في قلب الخطاب الفلسفي أو المعرفي بعامة . والمراد من هذه الفعالية عند فوكو هو احداث ضروب من التفتيت بدلا من عمليات الوصف التي كانت تتم في اطار الفينومينولوجيا ، تماما كما كان على مفهوم « التفكيك » ، الذي استعاره دريدا من هيدجر^(١) ، كشف خدعة الفينومينولوجيا في ربطها بين مضمون التجربة المعاشة والمعنى الذي تؤسسه الذات في توجهها « القصدي » نحو العالم الخارجى . من ثم لا يمكن تجاهل دور البنيوية في وضع الإطار المنهجي الأساسى الذى انبثقت منه المحاولات التفتيتية والتفكيكية ، وذلك بالقدر الذى اعطت فيه البنيوية الأولوية للأنساق اللغوية على المعانى والمدلولات ، وحددت دور هذه لا كعناصر مستقلة وقائمة بذاتها وإنما كعلاقات فرقية تتولد وتتج داخل الأنساق السابقة عليها بالضرورة .

الا أن البنيوية عرفت بدورها ، بعد هيمنة منقطة النظر وبعد ذبوعها على شكل « موضة » تذكرنا بموضة الوجودية في الخمسينات ، مجموعة من التصدعات بعضها تبلور في نظريات هى اشبه بالعودة الى اشكاليات قديمة ، وبعضها نوع من تطوير البنيوية ودفعها الى أقصى مدى يمكن أن تصل إليه ، لا في تفتيت الذات هذه المرة ، وإنما في تفتيت أبنية الخطاب نفسه . ولاشك أن نظرية « بول ريكور » التى تقوم على تأويل النصوص من منطلق وجودى تمثل نوعا من الارتداد الى قضية مضامين النصوص ومدى ارتباطها بالمعانى الرمزية التى يرى فيها الكاتب نوعا من الشمولية المتجاوزة للأنساق اللغوية ، فريكور يعيب على البنيوية خلطها بين اللغة والخطاب ، ذلك أنه اذا كانت اللغة تشكل كائنا مجردا يقوم على

قوالب صورية محضة ، فإن الخطاب يرتبط — في نظره — بتجربة تاريخية — رمزية وحياتية ليس من السهل تفكيكها وردها إلى عناصرها من غير أن تفقد خصوصيتها ودلالاتها الفاعلة ، ومن ثم ، يرى ريكور أن البنيوية لا تنطبق إلا على موضوعات بالغة البساطة لا تلعب فيها التجارب التاريخية دورا هاما ، كما هو الأمر بالنسبة للقصص الشعبي أو الفكر الأسطوري^(٢) .

أما محاولة فوكو ، فهي تمثل — على شاكلة محاولة دريدا — نوعا من التجاوز « الثوري » لاشكالية استبعاد الذات التي تطرحها البنيوية . أى أنه ، كما حاول دريدا تعديل منظور سوسير بصدد أولوية اللغة المنطوقة على الكتابة والعمل و من ثم ، على تحرير هذه الأخيرة وتخليصها من الرؤى والتصورات القبلية التي تحملها اللغة المنطوقة في طبقاتها المتراكمة عبر التاريخ ، يحاول فوكو تجاوز فكرة البنية نفسها ، وذلك عن طريق الوصول عبر الجمل النحوية والمنطقية الجاهزة إلى نوع من الذرات المنطقية الأولية . وهكذا ينخل الى فوكو انه يستطيع الوصول إلى الوحدات الأساسية ، التي لا يمكن تجزئتها أو تجاوزها ، لا للغة نفسها كإطار صوري عام وإنما « للغات » المختلفة التي تتكون منها حقول المعرفة البشرية .

الا أن فكرة الوصول إلى وحدات خطائية أساسية وبعيدة كل البعد عن مضامين التصورات والادراكات التي ربطها التطور البشرى باللغة هي في حد ذاتها نوع من « التصور » الذي يفترض امكانية الوجود الخارجى والظاهرى البحث للغة . ونحن هنا بصدد فكرة « كينونة » اللغة ، التي استخلصها فوكو من تجربة الأدب الحديث ، وبالذات من بعض التجارب الأدبية القصوى التي تمثلها أعمال كتاب مثل ساد ورامبو وملارمي وبطاي وبلانشو ، كما يمثلها القطاع البارز من الأدب المعاصر الذي يعتمد على المنظور اللغوى كإداة أساسية لعملية الابداع والكتابة .

ان فكرة ظاهرية اللغة قد تبدو لنا نوعا من التصور الغريب ، الا أنه تصور يستمد معقوليته من عملية الانفصام التاريخى للعلاقة التي كانت تربط في العصر الكلاسيكى بين اللغة والتصورات ربطا مباشرا ومن غير أى تقدير لكثافة الشعور

الإنسانى من جهة ، ولا لميكانيزمات اللغة وقوالها التنظيمية من جهة أخرى .
فالتصور الكلاسيكى — كما سوف نرى ذلك لاحقاً — كان يرد اللغة الى مفهوم
الخطاب التمثيلى ويجعل منها — من ثم — أداة نقل وتصوير وتعبير باللغة الشفافية فى
خدمة العقل الذى يستطيع — هكذا — بفضلها الاتصال بنظام الطبيعة
والأشياء . ولكن هذا التصور سرعان ما تصدع إبان القرن التاسع عشر حينما
سمحت « الأرضية » الاستمولوجية الجديدة بظهور دراسات علم النحو المقارن
والمورفولوجيا اللغوية والأشكال الصوتية والصرفية بحيث برزت خصوصية كل لغة أو
عائلة لغوية ، كما برز دور التاريخ فى تنويع اللغات وربطها لا بمنظور تصورى عام
وإنما بأشكال وأنماط تاريخية وثقافية وحضارية متعددة .

ان قيام هذه الخصوصية يؤكد — فى نظر فوكو — تشكل اللغة فى صورة
كيان مستقل يفرض على الانسان قوالب تصوره لنفسه وللآخرين ويحدد رؤيته
للوجود بطريقة تكاد تكون حتمية . وليس من شك فى أن هذا التصور له جانب
كبير من المعقولة طالما أن الانسان لا يخترع اللغة التى يفكر بها ويدرك نفسه
والعالم من خلالها ، وإنما يتوارثها بقوالها ونظمها وهياكلها التصورية المترسبة عبر
العصور . من ثم ، فإن هذه الاستقلالية التى تكتسبها اللغة سرعان ما تبرز لنا
تجربة تاريخية اخرى غير واقع كينونها الأولى الذى توصل الكاتب الى اكتشافه ،
وهى تجربة السلطة . ذلك أن استقلالية اللغة تتخذ عند فوكو — فى واقع الأمر —
مظهرين جد مختلفين : المظهر الأول وهو بروزها فى صورة كيان خارجى له نظمه
وقواعده الخاصة به ، وهو ما سيتم اكتشافه عبر التجربة الأدبية للغة منذ ساد
وحتى أرتو وبلانشو . أما المظهر الثانى ، فهو ما لا يبرزه فوكو بصورة صريحة ولكنه
كامن فى طريقة معالجته للممارسات المعرفية والخطائية .

ذلك أن تخلص المنطوقات من كل ما يعلق بالجمل من احكام تقويمية ومن
أشكال التراكيب اللغوية ومن القوالب المنطقية والتصورات الذهنية لا يعنى إلا
تجريد الكلام من كل مضمون مباشر ومن كل الأغراض الخاصة التى شكلته
ووجهته فى سبيل تحقيق غايات معروفة ومعلنة . وإذا كان هذا التجريد ممكناً ،

فلأن اللغة تحمل في قلبها نوعاً من الفراغ الأول ونوعاً من الوجود العشوائى الأجرد الذى لا يتم ظهوره إلى حيز الفعل إلا من خلال تجارب تاريخية محددة تضيف عليه انتظامه واستمراره ثم انقطاعه وزواله . وإذا كانت اللغة قابلة بطبيعتها للازدواج ، فهي تسمح — من غير شك — بجانب الموجهات السلطوية التى تضيف عليها تنظيماتها الكبرى ، بظهور ممارسات خادعة ومموهة تختلط فيها الوقائع بالأمانى والرغبات والأغراض الذاتية بالغايات العامة على شكل إسقاطات وتبيرات وتفسيرات لاحقة . ومن ثم نفهم انه كان لزاماً على فوكو ، لكى يدرك الاستراتيجيات السلطوية التى تطبع التشكيلات التنظيمية للغة وتلقى بثقلها — عن طريق المؤسسات والآليات والتقنيات الفاعلة — على الممارسات الخطائية ، أن يتخلص من كل ما يعلق باللغة والخطاب من تصورات ذاتية وأحكام تقويمية وتبيرية مضافة .

غير أن ما يلفت النظر فى هذه العملية التجريدية التى تخضع لها المنظومات هو استخدام الكاتب لنفس العملية الاجرائية التى تقوم عليها ظاهرة تأسيس العقل الكلاسيكى وهى ظاهرة القطع والاقصاء والاستبعاد . أيدل ذلك على أن عملية فهم التجربة الكلاسيكية — وهى قاعدة الفكر الغربى الحديث — ليست الا وليدة الرؤية المنهجية التى يسميها الكاتب « أركيولوجيا المعرفة » ، أم أن مشروع فوكو فى قراءة الخلفية « السلبية » المؤسسة للعقل الغربى الحديث ليس — كما يذهب دريدا^(٣) — بالأمر الذى يخرجّه من إطار العقل طالما أن أى تجربة تاريخية من تجارب العقل لا معنى لها إلا من خلال النسق « العقلى » العام الذى تنتمى إليه ؟

معنى ذلك أن فوكو يقع — فى الحالتين — فى مأزق معرفى من الصعب تجاوزه ، فهو من منطلق دريدا لا يستطيع أن يؤرخ التجربة السلبية للجنون الا من منظور العقل نفسه ، وهو من منطلق المنهج الأركيولوجى لا يخرج عن اطار الشكلية أو الاسمية . ذلك أن الأركيولوجيا فى اطلاقها للمنطوقات من أسرار الوحدات أو التراكيبات المعرفية التى حبستها فيها التجربة الغربية للعقل منذ العصر

الكلاسيكى تدفعها الى نوع من الفراغ المحض والعشوائية المطلقة . من ثم ، سوف تحتاج هذه المنطوقات ، لكى يعاد بناء الممارسات الخطائية الفعلية التى تشكل القاعدة الاركيولوجية لما عرفناه من مفاهيم وتصورات ونظريات قامت عليها العلوم الانسانية والاجتماعية الحديثة ، إلى إعادة صياغة وبناء وتركيب . وهنا يقول لنا فوكو بأنه لا يتدخل فى هذه الصياغات أو التشكيلات الجديدة عن طريق تصوراتها الذاتية أو أحكام القيمة التى يضيفها عليها وأن كل ما يقوم به هو إعادة توزيع المنطوقات وفقا لما تقضى به قوانين التابع والتجاذب والاشتقاق الخاصة بالممارسات الخطائية كما تبرز فى حقولها « الأصلية » فعلا .

والمقصود بذلك أن العلوم الانسانية والاجتماعية لم تقم الا على أساس من التصورات المنقولة من مجالات علمية أخرى كالفيزياء والبيولوجيا مثلا ، وهو الأمر الذى يضيف على المفاهيم المنتزعة من مجالاتها الأصلية ألوانا من التحويل والتعديل والتغيير تأتىها من جراء تغيير السياق المعرفى نفسه ومن جراء الانزلاقات التى تتعرض لها المفاهيم والتصورات المنقولة من مجال محدد بسبب تجاورها مع نظائر لها انتزعت من مجال مغاير . هذا بالإضافة الى أحكام القيمة الأخلاقية التى تتسرب الى هذه المفاهيم ذات الوظيفة العلمية من جراء ارتباط العلوم النظرية بالرؤى الاجتماعية الضمنية وبالعلاقات السلطة المهيمنة . ولكن ياترى هل يعنى ادعاء فوكو تخليص الخطاب المعرفى الانسانى من كل القوالب الاجتماعية — السلطوية التى سيطرت عليه — ومازالت تسيطر — منذ قيام الدولة الليبرالية الحديثة ، قدرته على الإفلات من كل الموجهات التى يتعرض لها الخطاب ؟

ليس من شك فى أن هذه القدرة متاحة ، وهى تتجلى فى دعوة الكاتب الى « الانفكاك » من الأسس الأيديولوجية للفكر الغربى الحديث ، كما انها مرتبطة بقدرة الفكر — مهما يكن حجم الحتميات التى تسيطر عليه — على تصور كل الاحتمالات الممكنة . إن هذه القدرة هى أساس المشروع الفلسفى عند فوكو ، وهو فى جوهره مشروع نقدى ودعوة جذرية الى تحرير الانسان . ولكن أى حرية يريد فوكو ؟ وهل هناك حرية بلا اختيار ؟ وهل هناك اختيار من غير حكم قيمة

ومن غير تأسيس لمعايير أخلاقية ؟ لاشك أننا هنا أمام مفترق طرق ، وأن إجابة فوكو — لو كانت هناك إجابة — لن تشفى غليلنا ، ولن ترضى حاجتنا ، حاجة الانسان التي لا تنتهى ، إلى طرح التساؤلات .

★ ★ ★

١ — Vincent Descombes, *le Même et l'Autre*. Ed. de Minuit, 1979, pp. 97-98.

٢ — Paul Ricoeur, *La conflit des interprétations*. Paris, Ed. du Seuil, 1969, pp. 45-47.

٣ — انظر فى ذلك الفصل الخاص بموضوع « تاريخ الجنون » .

★ ★ ★

الجزء الثاني (الباب الأول)

١ — الحقول المعرفية : من تجربة الجنون
إلى نشأة الخطاب الطبي الحديث

تقديم

سوف نحاول في هذا الجزء تتبع أشكال وأنماط من الممارسات الخطائية تدور حول مفاهيم الجنون والتجربة الأكلينيكية وشبكة القواعد المعرفية التي أدت إلى إنبثاق العلوم المسماة بعلوم الإنسان . وهي ، في الواقع ، ليست إلا « المادة العلمية » التي جمعها الكاتب وأقام على أساسها مفاهيمه الخاصة ، وهي تشكل في مجموعها ما أسماه بالمبحث الأركيولوجي .

معنى ذلك أن هذه الممارسات قد تمت ، من حيث الرؤية والمعالجة . قبل إكتمال التنظير العلمي الكلي للمنهج ، أو على الأقل قبل إكتمال أو إتضاح كل عناصره التكوينية . من ثم ، سوف نرى في هذه الممارسات عدداً لا بأس به من الإضطرابات أو التآرجحات ، وهذا أمر جد طبيعي ، لأن هذه الدراسات قامت في بداية الأمر تحقيقاً لمجموعة من الأفكار والتصورات التي تشكل ، في أغلب الظن ، بعض الأطر العامة والضمنية التي لن تتبلور إلا مع تراكم المادة وصقل المعالجة وإتضاح الرؤية المنهجية بالتدريج .

وليس من شك في أننا هنا أمام حقيقة لا بد من إبرازها بصند فكر ميشيل فوكو ومنهجه : فنحن في الواقع لسنا مع فوكو أمام فكر مغلق أو أمام نظرية جامدة لا تقبل الإضافة أو التعديل والتصويب . على العكس إننا سوف نكتشف فيما بعد أن المنهج الأركيولوجي نفسه ليس إلا بداية لمرحلة ثانية تكمله وتنضجه بعد أن تضافى عليه البعد « الجينيولوجي » أو التكويني ، ونقصد بها مرحلة التعرف على وظيفة الممارسات اللاخطائية التي تقود إليها دراسات الكاتب عن إستراتيجيات الضبط والإنضباط من خلال مفاهيم السجن والجنس ، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إنبثاق نظرية خاصة بالكاتب عن السلطة وعلاقات القوى وما يترتب عليها من إستخدام معرفة كوسيلة تكنولوجية تخدم أغراضها بطريقة كامنة ، أو في الحقيقة ، منبثة وغير معلنة

١ — الجنون والشخصية : إختلاط المفاهيم

ليسب من شك في أن الخطاب الطبي ، والخطاب النفسي الباثولوجي على وجه خاص ، يحتل مكانة كبيرة من أعمال فوكو ، وذلك منذ دراسته التمهيدية عن « المرض العقلي والشخصية » (١٩٥٤) التي تحول عنوانها إلى « المرض العقلي والسيكولوجيا » عام ١٩٦٢ ، وكتائيه الشهيرين « الجنون في العصر الكلاسيكي » (١٩٦١) و « نشأة الطب الأكلينيكي » (١٩٦٣) . وليس من شك في أن هذا التوجه قاسم مشترك بين إهتمامات الكاتب وإهتمامات إستاذه « جورج كانجيلم » الذي أشرف على رسالة الدكتوراه التي تقدم بها كاتبنا عن « تاريخ الجنون » وهو الكتاب المشار إليه ، وإهتمامات الدكتور « جان دلاي »^(١) الذي ساعده في بداية حياته العلمية في التعرف على حياة « المجانين » من خلال المصححات العقلية ، الأمر الذي قاد كاتبنا إلى إدراك الجذور الاجتماعية للمرض العقلي .

من ثم ، فإن إهتمام فوكو بدراسة الطب والخلفيات الفكرية والأيدولوجية لممارساته إبان العصر الكلاسيكي لم يعد بالأمر المستغرب ، غير أن العجيب في الأمر أن إهتمام فوكو بتاريخ الطب وفلسفته لم يدفعه إلى إصطناع الأسلوب العلمي التحليلي الدقيق ، كما يذهب مركيور^(٢) ، على شاكلة رواد المدرسة الإنجليزية والألمانية ، وإنما كان ضرباً من الإنفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة ، وهو إنفتاح توخى فيه الباحث التألق السريع والشهرة . ولا شك أنه قد نجح في ذلك نجاحاً باهراً بما أوتي من براعة فائقة في الأسلوب^(٣) ومن قدرة خارقة على ربط القضايا الفكرية والتاريخية بموضوع الخطاب الأيدولوجي والسلطة ، وهي الموضوعات التي يشغف بها الجمهور الفرنسي المعاصر أيما شغف .

ومن هنا كان لزاماً علينا أن نعي هذه « القبلية الفكرية » التي يقوم عليها المنهج الأركيولوجي ، فنحن لسنا مع فوكو بصدد دراسة إبستمولوجية خالصة للخطاب الطبي يعني فيها فقط بإظهار المفاهيم الباثولوجية وربطها بأنساقها أو بالعلية المرضية (الأتيولوجيا) والأشكال المختلفة التي تبرز آثارها من خلالها أو

يعنى بأنماط العلاج ووظائفه المختلفة وفلسفاته . أو قل ، بصورة أدق ، إنه يعنى بذلك كله ولكنه لا يقف عند الجانب التقنى منه أو المنهجى البحت ، فهو ان كان يهتم بالطب ومشكلاته فإنما يهتم به كظاهرة حضارية أو ثقافية فى المقام الأول ، وذلك ليس من شك هو أقرب إلى مفهوم الأركيولوجيا الفكرية التى تعنى ، كما أوضحنا فى القسم الأول ، بالمرحلة المعرفية السابقة على دخول العلوم « الدقيقة » دائرة التأسيس الوضعى .

مرحلة البدايات : أن أول ما يسترعى إنتباهنا فى تتبعنا لكثير من الدراسات الجادة ، التى كُرسَت لميشيل فوكو ، هو أن أصحابها لم يعبأوا كثيراً بدراسته الأولى عن « المرض العقلى والشخصية » التى نشرها عام ١٩٥٤ ، ثم أعاد نشرها ، بعد تنقيحها وتعديل بعض فصولها ، تحت عنوان « المرض العقلى والسيكولوجيا » عام ١٩٦٢ . وأغلب الظن أن هذا التعديل يفسره ظهور دراسته الكبرى عن « تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى » ، وهى الدراسة التى طور فيها الكاتب مفاهيمه وأفكاره على ضوء ما توصل إليه من نتائج وتصورات سيكون لها بالغ الأثر ، فيما بعد ، فى تطوير منهجه « الأركيولوجى » الذى لم يبلغ — ولا شك — خلال هذه الفترة مرحلة التبلور والتكوين .

ولأنه لمن حسن الطالع ، على كل حال ، أن نعثر على دراسة قصيرة ، ولكنها بالغة التركيز ، قام صاحبها على أثر وفاة فوكو عام ١٩٨٤ بنشرها فى العدد الخاص من مجلة « نقد » الفرنسية^(٤) الذى كُرس للتعريف بالفيلسوف الراحل وتكريمه ، وتتركز خلاصة هذا البحث فى إبراز بعض المفاهيم الرئيسية التى سوف تكون بمثابة الثوابت فى فكر فوكو وبعض المفاهيم الأخرى التى لن يكتب لها اللوام والتى سيعمل الكاتب على تصويبها نظراً لعدم مواءمتها لتصورات « المتغيرة » عن الحقيقة الإنسانية . يا ترى ما هى هذه المفاهيم ؟ وأي منها الثابت وأي منها المتغير ؟

لعل التعديل الجوهرى الذى تم حدوثه بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية هو ما يدلنا عليه تغير العنوان نفسه ، أى سقوط لفظة « الشخصية » وحلول كلمة « السيكلوجيا » بدلاً منها . ذلك أن فوكو كان يؤمن فى البداية بأن المريض العقلى شخصية موضوعية متميزة وهى جماع المؤثرات النفسية والبيئية التى تشكل هذه الشخصية وتحدد أطرها من خلال تجربة واقعية فعلية ، كما كان يؤمن بأن هذا التصور الواقعى يتيح له فرصة تجاوز المفاهيم القبلية التى تسقطها التصورات النظرية والأخلاقية والاجتماعية الكامنة لدى الطبيب على شخص المريض ، غير أنه قد تبين له ، بعد ذلك ، أن هذه الشخصية المزعومة لا وجود لها إلا فى إطار الإشكالية النظرية للمداخل العلمية التى تطرحها ، ومن ثم ، فلا مناص من الوقوع فى حبال التصورات القبلية التى لا يمكن أن تخلو منها نظرة الطبيب المعالج . إلا أنه إذا لم يكن هناك إمكانية للإفلات تماماً من هذه القبليات ، فعلى الباحث أن يكون ، على الأقل ، مدركاً لها واعياً بأبعادها التى تشكل جزءاً لا يتجزأ من المعطيات التى تقوم عليها الفروض المنهجية والنظرية المطروحة فى هذا المجال (٥) .

ولا شك أن هذا التعديل الجوهرى يرجع ، فى نظرنا ، إلى تأثير المناهج البنيوية التى لا تقيم وسائلها التحليلية ومناهجها الإدراكية على تحديد « موضوع » فعلى قائم فى ذاته مثل موضوع الشخصية ، الذى يتشكل كنقطة إلتقاء لمجموعة من العوامل والمؤثرات والبواعث سواء أكانت نفسية أو اجتماعية أو ثقافية ، وإنما تحدد موضوعها أو تبنيه بالأحرى كعلاقة فرقية فى شبكة من العلاقات أو فى نسق فكرى كلى ، بحيث لا يبدو هذا الموضوع منسلخاً عن أرضيته النظرية الحاملة له أو مجسداً فى صورة تهويمات عامة ومثلى تتجاوز الظروف التاريخية التى أتاحت لها إمكانية الظهور وأضفت عليها مضمونها الفعلى . من ثم علينا أن نستبعد وجود شخصية موضوعية ثابتة المعالم للمريض العقلى بحيث يمكن عن طريقها تحديد الأعراض العامة المميزه له ، طالما أن هذه الشخصية هى ، فى نهاية الأمر ، بل ومنذ البداية جزء لا يتجزأ من التصورات النظرية التى تطرح الأمراض العقلية والنفسية من خلالها .

من هنا تتضح ، بالإضافة إلى ذلك أهمية المنهج التاريخي ، كمجموعة من « الانفصامات » المؤثرة ، في تحديد أرضية المعرفة وتشكيل موضوعاتها ، الأمر الذي دفع الكاتب ، بعد أن استعرض « أشكال ظهور المرض العقلي » من منظور علم النفس الذي لم يوفق إلا في وصفها وعرضها ولم ينجح في تفسيرها وتعليلها ، إلى دراسة « ظروف المرض » ، وهو ما أتاح له تجاوز التفسيرات الوهمية والإسقاطات الخيالية التي تثيرها الملاحظات الإمبريقية المباشرة للمرض وإدراك أسبابه و « مصادره الفعلية » ، وهذه الأخيرة لا تقبع ، كما كان يتوهم ، في غضون شخصية المريض المزعومة ولا في أسلوب حياته أو نمط معيشته التي يزرع تحت وطأتها ويرضخ لقهرها وضغوطها ، وإنما في « الظروف التاريخية » التي تبرز من خلالها الظاهرة المرضية كما تبرز ، في الوقت نفسه ، التصورات والتفسيرات الملازمة لها (٦) .

يتناول فوكو ، أثر ذلك ، معالجة التفسيرات « الاجتماعية والثقافية » التي تقدم المرض العقلي في صورة « إنحراف » (*déviaton*) بالنسبة للمعيار (*norme*) السائد ، الذي غالباً ما يشمل الصحة والسوية الاجتماعية والأخلاقية على السواء وإن كان يقوم مستوى الصحة بحجب المستويات الأخرى . وعلى كل حال ، فإن هذه الرؤية تقدم المرض في صورة « نقص » بالنسبة للحقيقة « الإيجابية » للمرض في المجتمع ، ولا شك أنه هذه الإيجابية التي يدعيها فوكو لا يقصد بها الرجوع إلى المفهوم الوضعي للمرض العقلي ، وهو مفهوم قد يصح في الأمراض العضوية بالضرورة ، وإنما تصويب مفهوم « الإنحراف » الذي يشكل في مجالي علم النفس والاجتماع على السواء ، نوعاً من الإسقاطات لموضوعات ثقافية واجتماعية . من ثم تبرز حقيقة المرض العقلي لا كواقع فعلي يمكن فهمه وتحليله في ذاته كظاهرة وضعية مستقلة ومطلقة وإنما كنتاج متموضع لسلبية مقصودة ، أو على الأقل موجهة ، في ظروف تاريخية محددة . ذلك أن المرض العقلي ليس « مرضاً » في ذاته ، وإنما هو مرض بقدر ما تصوره المعايير الاجتماعية والثقافية السائدة إنحرافاً عنها ، ولذلك وجب علينا أن نفهم هذه المعايير في صورة « آثار وظواهر » لعمليات من « الوهم

الثقافى » الذى أفرزته المجتمعات الغربية عبر تاريخها وليس « كأسباب وحقائق » موضوعية لها طابع الإستقلالية والحياد .

ولما كانت هذه المعايير الإجتماعية والثقافية هى نفسها محل التساؤل ، فإن فوكو سوف يقوم بتحليل بعضها ممثلة فى نمط المجتمع الأوروبى الحديث الذى يقوم على الضبط والترشيد العقلانى ، أى ، بعبارة أخرى ، هذا المجتمع الذى عزل المجنون وأضفى عليه طابع المرض فى إطار من الأشكال المرضية الأخرى شملت الإجرام والانحراف الأخلاقى ، والذى — وهذا هو لب التوضع والإغتراب — لم يتعرف على هويته فيها . ويرى الباحث ، ولربما كانت هذه الرؤية تتفق مع البعد الخاص الذى تمثله مدرسة التوسير ، أن فوكو كان يعالج الأشكال المرضية فى الطبعة الأولى على مستوى قدرتها التعبيرية والدلالية عن هوية المجتمع التاريخية بينما عمل فى الطبعة الأخيرة المنقحة على النظر إليها فى إطار عمليات الإنتاج الأيديولوجى^(٧) التى يقوم بها كل مجتمع وفقاً لظروفه التاريخية التى تتشكل من خلالها علاقات الإنتاج السائدة . وهذه نظرة لن نرى لها ، على كل حال ، إنعكاساً واضحاً فى دراسة فوكو الرئيسية (تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى) التى سوف تتمخض عن مرحلة البدايات .

ثم يبرز الباحث الجانب التاريخى فى دراسة فوكو لأشكال الجنون الأمر الذى يسمح لكاتبنا بإستبعاد المفاهيم التطورية القائمة على الإستمرارية والإتصال والمناطة بدج هذه الأشكال ، بعد تجريدها من خصوصيتها الإغترابية المميزة ، فى صورة غائية مهيمنة تلعب دور « النموذج » أو « المعيار » القسرى الذى يتألق عبر خطاب أيديولوجى وهمى تتحدد وظيفته فى طمس الحقيقة المركبة للطبيعة الفعلية للجنون . وعلى هذا النحو ، يستطيع فوكو تحديد ظهور المرض العقلى كعملية ملازمة لإنبثاق الطب الوضعى ، لأن الجنون لم يكن يشكل فى المجتمعات القديمة ظاهرة مرضية ، وإنما نوعاً من أنواع التخبط العقلى والمس . وتتيح له ، كذلك ، الرؤية الإنفصامية للتاريخ بلورة فكرة جديدة تلخص فى تحديد الظاهرة الإغترابية للجنون على شكل « تجربة واقعية » مغايرة

كلية لواقعية المعرفة العلمية التي سبق دحضها لقيامها على عزل المرض العقلي في صورة ظاهرة باثولوجية موضوعية ومنفصلة عن ظروف نشأتها. ومصادر تكوينها التاريخي .

غير أن الغريب في الأمر ، هو أن فوكو بالرغم من نجاحه في تحديد هذا المفهوم الجديد للتجربة التاريخية لظاهرة الجنون لا يزال يتأرجح — حتى في دراسته النهائية عن تاريخ الجنون — بين إعتقاده بوجود أساس إنطولوجي كامن للجنون يقبع في خلفية التجربة العقلانية التي تبدأ مع ديكارت وتواكب قيام المجتمع البرجوازي الحديث ، وبين تصوره المبتكر للتجربة كبديل للمفهوم الواقعي الوضعي للمرض العقلي . ومن هنا تبرز لنا ، على كل حال ، أهمية هذه التجارب المرتبطة بالجنون — وهذا أقرب إلى منهج فوكو في فهم التاريخ وتحليله — ليس كأشكال متعاقبة تنبثق عن مصدر أساسي واحد ، وإنما كأنماط متنوعة تتمايز في مضمونها عبر عمليات من التكوين التاريخي ، ومنقطعة عن أي معنى مسبق وعن أي معايير عقلانية قبلية ، ذلك أن هذه التجارب هي التي تولد دلالاتها الخاصة بها ، وهي التي تنتج معاييرها المنظمة والضابطة لها (٨) .

ولا يكاد يفرغ فوكو من عرضه التاريخي لأشكال الجنون حتى يفرد مكاناً خاصاً من طبعته الجديدة (١٩٦٢) للكتاب لما أسماه « بالتجربة الكلاسيكية » للجنون . وكان فوكو قد توصل إلى هذه النتيجة الفريدة ، وهي أن مفهوم الجنون أو المرض العقلي فيما بعد لم ينشأ في إطار البحث الطبي ولم ينتج عن الإهتمامات الخاصة للأطباء به ، وإنما كان ميلاده مجرد انعكاس لنظام إداري وتنظيمي سعت إلى تطبيقه الدولة إبان حكم لويس الرابع عشر ، حلاً لمشكلة التسول المتزايدة وعلاجاً للأزمة الإقتصادية الطاحنة التي عرفتها فرنسا بل ومعظم دول أوروبا الغربية خلال القرن السابع عشر . وكان هذا النظام يقوم على عزل وإيواء حشود من الفقراء المعدمين والعاجزين عن كسب قوتهم في الملاجئ التي أخلاها قاطنوها « الأسطوريون » من مرضي

الجذام بعد إنحسار هذا المرض الخطير من أوروبا في آواخر العصور الوسطى .
إلا أن إجراءات العزل ، وهذا هو الجديد الغريب في الأمر ، شملت بطريقة عشوائية كل الفئات الاجتماعية التي يمكن أن تمثل ثمناً سلبياً سواء على المستوى الإقتصادي أو الأخلاقي ، والتي يمكن إدراجها ، من ثم ، تحت صورة الانحراف والشذوذ كالمجانين والمشعوذين والمشبهين وأصحاب الأخلاق « الغريبة » أو « المنحلة » . ولعل أهم ما يفاد من قيام نظام العزل هذا هو أن تحديد ظاهرة الجنون عملية لم تتم على المستوى العلمي أو الطبي ، وإنما في إطار إدانة وإقصاء طائفة من ممثلي السلبية العامة التي تهدد طاقة المجتمع الإنتاجية ومثله الأخلاقية العليا(٩) . .

على هذا النحو ، يمكن القول بأن نظام العزل يسبق في وجوده إنشاق ظاهرة الجنون وتحديداتها في صورة المرض العقلي ، كما أنه يسبق ، في الوقت نفسه ، قيام هذه الظاهرة على شكل « موضوع » تختص به المناهج العلمية والطبية المستحدثة في العصر الوضعي . أضف إلى ذلك أن تجربة الجنون سوف تتولد هي نفسها في إطار نظام العزل كأثر من آثاره السلبية الهدامة ، كما سوف تحمل معها ، كخصائص مشكلة لكيانها ، صفتين لازمتها ملازمة الظل إبان تجربة العزل ، وهما سيمتا « الصمت » و « الإدانة الأخلاقية » ، من ثم ، يتضح لنا أن مفهوم المرض العقلي لم يكن خلاصة جهود مستمرة ودائبة لتصور بلورته البحوث الطبية في تطورها نحو الدقة والكمال ، وإنما كان ، بالأحرى ، حدثاً غير متوقع ولا منتظر فرضته الظروف القهرية لنظام العزل ، وربما حلاً من الحلول الإستراتيجية التي أوعزت به أزمة العصر . على كل حال ، إن نظام العزل لم يكتف بإستبعاد الجنون وقمعه وحزماته من كل فرص الإبانة والتعبير ، وإنما عمل كذلك على صياغته وتشكيله وفقاً لتصوراته المعيارية ومثله التقويمية التي بسببها نشأ ، ومن أجل تحقيقها نما وتضوع(١٠) .

إن هذا التحليل الخاص بتجربة العزل الذي ظهر في طبعة عام ١٩٦٢ يحل ، في الواقع محل طرح آخر لقضية كان يعنى بها فوكو في كتابه الأول ،

وهي قضية « الإغتراب » في قلب الثقافة الغربية . وكان فوكو يرى في هذا الإغتراب ، الذي يعد السبب الرئيسى في إلقاء طابع « الانحراف » على ظاهرة الجنون ، أثراً من آثار التناقض الذى تتسم به ، الأيديولوجيا البرجوازية ، ذلك أنه بينما تعمل هذه الأيديولوجيا على تمثل مفهوم الجنون من خلال رؤيتها المثالية المجردة للإنسانية ، وهو ما يسمح بالتحسر على ضياع الإنسان وغربته في مجتمع قاس لا يرحم الضعفاء ، نراها في الوقت نفسه تنزع عن « المجنون » إنسانيته حينما تتركه ضحية للممارسات الفعلية لواقع يطرحه بعيداً عن السوية الإجتماعية ويحرمه من أبسط حقوقه بدعوى قصوره وعجزه عن القيام بمسؤولياته . لا جرم من ثم أن يحدث هذا التناقض في قلب المجتمع صدعاً يتسلل منه الإغتراب ، ويصبح الإنسان المريض « غريباً » من جرائه سواء على مستوى علاقته بالغير أو على مستوى إرادته المضللة . على هذا النحو ، لم يعد يقتصر إغتراب المجنون على الجانب القانونى المتصل بحقوقه وواجباته تجاه المجتمع فحسب ، وإنما أصبح يشكل كذلك ، على مستوى حياته كلها ، تجربة باثولوجية فعلية . ومن هنا يصبح التحليل العلمى للمجنون ، الذى يتبلور في الخطاب الطبى ، تعبيراً إسقاطياً للعلاقات الإجتماعية المغترية ، إذ أنه يرد « حقيقة » المرض العقلى إلى بنية إجتماعية مضللة ويقيم علاجه له على أسس فاسدة ، ألا وهي إعادة تكييف المريض وردّه إلى سوية إجتماعية هي نفسها سبب دائه ومكمن علته وبلائه (١١) .

إن هذا التحليل الخاص بالإغتراب يختفى إذن في نص عام ١٩٦٢ م ليظهر بدلاً منه تحليل آخر ينصب على أشكال العزل ، وما يواكبها من تحولات جذرية على مستوى الممارسات التنظيمية والإدارية التى تؤول سلطة إتخاذ القرار بصدددها من الأجهزة البوليسية الصرف إلى الأجهزة الطبية والعلمية المختصة ، إلا أن هذا التحول لا يزال ، في نظر فوكو ، أسير وهمين كبيرين : وهم الإنسانية من جهة ووهم العلم الوضعى من جهة أخرى . ذلك أن إكتشاف « الطبيعة الإنسانية » للمريض التى يدعيها التقدم العلمى في هذا المجال ليس إدراكاً حقيقياً لمعنى الظاهرة الباثولوجية طالما هو يربطها ، وفقاً للكاتب ، بمعايير ضمنية للتقويم الإجتماعى والأخلاقى . أن الطبيعة المقصودة

هنا إدراك مضلل يقوم فى خلطه بين الخطأ والانحراف على تناسى الأرضية التاريخية للمعرفة .

إن الجنون يصبح فى ظل المصحة ، التى تقوم على أسس أخلاقية للعقاب والجزاء والتقويم ، ظاهرة مرتبطة بالنفس وبضمير الإنسان من حيث كونه يطرح قضية الحرية والذنب والإدانة . ولما كان هذا الطابع النفسى ، الذى يضافى على الجنون ، يقوم بدوره على خلفية من المعايير والجزاءات الأخلاقية فإنه أبعد ما يكون — لا شك — عن طبيعة المرض الموضوعية ، كما يفهمها علماء العصر . فهذه الموضوعية « المزعومة » ليست إلا جزءاً من النسق التقويمى العام الذى يحدد من بين الظواهر ما هو موضوعى وما هو غير موضوعى بطريقة تكاد تكون قبلية أو إتفاقية بحثة^(١٢) .

ويصل فوكو فى دراسته لأشكال « التكوين التاريخى للمرض العقلى » إلى حد القول بأننا لا يجب أن نفهم أن إضفاء الطابع النفسى على الجنون هو إحدى إكتشافات علم النفس ، إذ أن هذا العلم نفسه هو نتاج للبنية العزلية التى ورثتها المصحة عن السجن ، والتى تحول من خلالها الجنون إلى مرض عقلى . ذلك أن « الطبيعة النفسية » للجنون ، ان صح هذا التعبير ليست هى التى حددت ما هيته من قبل ، فهى ذاتها لم تصبح ممكنة إلا بعد ربط حقيقة المرض العقلى بضمير الإنسان وإمكانية ترديه فى أغوار الخطيئة والرديلة ، الأمر الذى يتيح للمعالج الحكم عليه من منظور الأخلاق وملاحقته بالتوبيخ والتقريع والتأنيب وإيقاع الجزاء عليه بدفعه إلى الإحساس بالدناءة والذنب . بمعنى آخر ، إن قابلية الإنسان للمعرفة النفسية لم تكن متاحة إلا بالقدر الذى أمكن إدراك « طبيعته » كنتاج أو أثر لحقيقة عزلية . ومن ثم ، يقول لنا فوكو بأن تجربة الجنون هى التى تفسر لنا ظهور المفهوم النفسى للإنسان وليس العكس ، كما أنها هى التى تتيح لنا فهم قيام مشروع علم النفس ، وليس هو الذى أدرك « المكنون » النفسى لتجربة الجنون .

ولما كان علم النفس قد نشأ ، على هذا النحو ، بسبب إرتباط المعايير الأخلاقية ، ذات البعد النفسى أو الداخلى بالضرورة ، بتجربة الجنون ، فإن فوكو يعده طريقة أخرى من طرق تموضع الجنون وإغتراب حقيقة الإنسان من

خلالها . ولكن يا ترى ما هي هذه الحقيقة الإنسانية التي يبحث عنها الفيلسوف ، والتي يسرع صاحب الدراسة التي تقدمها هنا بإدانتها كوهم وأسطورة ؟ إن هذا الباحث يدين فوكو في سعيه نحو إكتشاف التجربة المصدرة أو الجذرية الشاملة التي تربط الإنسان بحقيقته الأساسية ، وهي الحقيقة التي يمكن التنبؤ بها أو إدراكها عبر تجربة الجنون لولا هذا التغليف المزيف للإنسان — عبر المجنون — في إطار المفاهيم النفسية أو الباثولوجية (١٣) .

ولكن هل البحث عن هذا « الجوهر الحقيقي » للإنسان ، الذي حاول إدراكه كل من هيلدرلين ونيثشة وأرتو ونرفال وفان جوخ عبر تجربة فريدة أدت بهم إلى التردى في هاوية الجنون ، وهم فعلاً أو أسطورة من أساطير العصر الحديث ؟ إن الرد على هذا التساؤل لا يتم إلا باسترجاع الخيوط الأولى لهذه التجارب الفذة الفريدة التي عرفت ، عبر التاريخ ، تحت مسمى الجنون ، والتي انتهت ، على أعتاب العصر الوضعي ، بالانحسار تحت مظلة الأمراض العقلية والنفسية .

الملاح العامة لتاريخ الجنون :

إن الانطباع العام الذي تحدثه لدينا دراسة فوكو عن « تاريخ الجنون » هو أنها ضرب من « الأركيولوجيا الفكرية » الضمنية التي لم تتحدد بعد كل ملاحظتها من حيث دقة المنهج وانتظام وسائله واحكام تقنياته وطرائقه ، ولعل هذا الطابع التلقائي المتحرر هو سر من أسرار جمالها الذي يجعل منها عملاً فنياً من الدرجة الأولى ومشروعاً فلسفياً لا يتجلى فيه عمق الفكر إلا بقدر ما تتنازع دقة الإحساس وبراعة التصوير . إننا هنا لسنا بصدد تاريخ متواصل لا إنقطاع فيه لمفهوم « باثولوجي » ، ولا حيال تطور مطرد لفكرة أولية أو بدائية تتدرج نحو غايتها الوضعية بحيث يعد ذلك رمزاً لكفاح علماء التنوير وانتصارهم الحاسم على عهود الظلم والظلام . إننا هنا ، في الحقيقة ، أمام ضرب من « الأركيولوجيا الفكرية » التي سوف يبلورها الكاتب من حيث النظرية فيما بعد ، ولكنها تظل ، مع ذلك ، أركيولوجيا غير نقية لمجموعة من النظرات المتقاطعة ، ولطبقات كثيفة من الإدراكات التي تتراص أحياناً في غير تناسق ، وغالباً ما تتشابك وتختلط في مواجهة ظاهرة واحدة ومتعددة ، وبسيطة ومعقدة في آن واحد ، ألا وهي ظاهرة الجنون .

إن جل ما يسعى إليه الكاتب في هذه الدراسة المتشعبة هو خلق ألوان من التناثر المعرفي المتلاحق حول « موضوع » لا يكاد يستقر له قرار لا في صورة معطيات ثابتة ولا في شكل وقائع أكيدة راسخة : ذلك أنه دائب الحركة والتغير ، وفي حاجة شبه مستمرة إلى إعادة بنائه وتصوره وتشكيله بسبب تفتته الدائب عبر التاريخ وحركته الوثابة التي لا تكل . والكاتب في سعيه هذا إنما يعمل على الإمساك ببعض الفعال المؤسسة — كنص التأملات الديكارتية حول الجنون وقرار لويس الرابع عشر حول عزل الفقراء — لحفنة من التجارب التي نسج التاريخ خيوطها حول الجنون والإغتراب ، ويجتهد في إبراز مجموعة من المواقف الدالة على حياة الشعور العام وما يعتوره حيال هذه التجارب من أحلام وأوهام وإنفعالات وتصورات .

من ثم ، نرى فوكو يكشف لنا عن ضرب من « الشعور المأسوي » الذي تتلاحم أواصره بظلمة الكون والوجود ، وتتدافع خفقاته في تفاعل حميم مع قوى الشر الكامنة في طيات الطبيعة ، هذه القوى التي لا تكف ، حتى بعد إنتصار العقل الكلاسيكي عليها ، عن الإندلاع بين الحين والحين في صور ومضات خاطفة ، وفي أشكال هادرة من الجنون المبدع سواء عند هيلدرلين أو نيتشة أو أرتو . كما يبرز الكاتب نموذجاً آخر من « الشعور النقدي » الذي يتألق في أدب الانسانيات ، ثم يذوى بعد أن يصل إلى ذروة إحتدامه في أجمل هجائيات ديدرو ، ألا وهي « حوار الفيلسوف مع الصعلوك رامو »^(١٤) .

في هذا الحوار الفذ الغريب يلتقي العقل مع الجنون مرة أخرى بعد فراق طويل فرضته ، كما يذهب فوكو ، قواعد المنطق العقلاني عند ديكارت في عين الوقت الذي أقام الملك لويس الرابع عشر فيه نظامه الصارم لعزل المجانين والمعوزين والفقراء . ولكنه ، كما يبدو ، اللقاء الأخير ، إذ سرعان ما يفترقان ليسير العقل في طريقه العابس الممض حتى يومنا هذا ، ويتفرع الجنون « القديم » إلى نوعين جد مختلفين : نوع يُبتكر إبتكاراً عبر معاناة العزل وتجربتها المريرة وينتهي بنا إلى مفهوم الأمراض العقلية والنفسية الحديثة ، ونوع آخر به كثير من الماضي ينزوي في « أغوار » التاريخ ليتفجر ، بين الحين والحين ، في أعمال بعض كبار المبدعين ممن أشرنا إليهم آنفاً .

وتكشف هذه الدراسة عن أنماط أخرى من الإدراكات الأساسية لعل أهمها ما يدور حول علاقة القانون بالجنون من حيث حرية الفرد ومسئوليته تجاه الآخرين ، وما يرتبط بمفاهيم العقلانية والنزوع إلى العلم التي لا ترى في تجربة الجنون غير مظاهر الفوضى والتحلل العام ، وهي المظاهر التي ينجح المجتمع الأوربي في عزلها والسيطرة عليها بإسم المنهجية الوضعية ، هذه المنهجية التي يمكن إعتبارها أساس نهضته الحديثة وتقدمه الصناعي ، والتي ما كانت أسبابها ووسائلها لتتوفر له لولا تضحيته بكل ما يمثل الثروة الداخلية لضمير الإنسان .

إلا أن تجربة الجنون في بداية العصور الحديثة ، كما يقدمها لنا فوكو ، لا تصور فقط ضياع الإنسان وإغترابه في كل مظاهر القوى الخارجية التي تحول ، بإسم قوانين الضبط والإنضباط والتنظيم والترشيد ، إلى آلة منتجة صماء في خدمة الطبقات السائدة ، وإنما تسلم كذلك أعماق مكونات دخليته إلى فئة جديدة من السجانين الجدد يعملون في إطار التحليل النفسي على قهر روحه وربطها ، بحجة القضاء على البؤس والحاجة والمرض والانحراف ، بكل ألوان الجريمة وأحاسيس الإدانة والخطيئة . إن تجربة الجنون ليست ، من ثم ، وقفاً على علاقة المرض العقلي بفلسفة العلاج وتقنياته ، ولا بنظريات العلم وتطورها نحو إدراك أدق وواقع أفضل ، إنها أكثر من ذلك بكثير ، فهي تقدم لنا مدخلاً رائعاً لإدراك الأسس الخفية التي تقوم عليها ثقافة المجتمع الأوربي الحديث وحضارته الفريدة .

Jacqueline Russ, *Histoire de la folie-Profil d'une oeuvre*. Paris, (١)
Hatier, 1979, p.7.

José-Guilherme Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*. (٢)
Paris, P.U.F., pp. 9-11.

Michel Serres, « Céométrie de l'incommuni-cable : la Folie », in (٣)
Hermès I la Communication. Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp. 168,
171, 173, 175-176.

Jeannette Colombel, « Contre-points poétiques », in *Critique :*
Michel Foucault du monde entier. Aout-Sept. 1986, pp. 775-787.

Pierre Macherey, « Aux sources de l'Histoire de la Folie » : Une (٤)
rectification et ses limites. », in *Critique*, id., pp. 753-774.

(٥) المصدر نفسه ، ص : ٧٥٤ — ٧٥٧

(٦) المصدر نفسه ، ص : ٧٥٨ — ٧٥٩

(٧) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٠ — ٧٦٢

(٨) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٣ — ٧٦٤

(٩) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٤

(١٠) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٥

(١١) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٧

(١٢) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٨

(١٣) المصدر نفسه ، ص : ٧٦٩

(١٤) انظر دراستنا في هذا الصدد : د . محمد علي الكردي : « الجنون في الأدب
الفرنسي » . مجلة عالم الفكر ، الكويت ، المجلد الثامن عشر ، العدد الأول ،
١٩٨٧ .

تقوم هذه الدراسة على مقارنة رؤية الجنون عند فوكو الذي يميز بين الجنون
كرؤية نقدية جذرية وبين المرض العقلي ، برؤية المدنية الشكلية عند هيجل وذلك
من خلال حوار لديدرو ، كاتب الموسوعة الفلسفية ، مع الصعلوك رامو .

٢ — تجربة الجنون بين عصرين :
من الحرية إلى العزل

يجب علينا أن ندرك ، فى بداية هذا الفصل ، أن « موضوع » الجنون الذى يؤرخ له فوكو ، ويعنى بإبراز ما اتصل به من تجارب فريدة ، ليس من الموضوعات التى تتسم بالإتساق والإطراد ، أو التى تقودنا عبر سلسلة محكمة من الأدلة والشواهد إلى غايات مؤكدة ، أو إلى نتائج ترتبط إرتباطاً وثيقاً بمقدماتها وبواعثها الأولية . ذلك أن تعبير « الجنون » ، الذى يستخدمه الكاتب والذى لأمه عليه دريدا لعدم دقة اللفظ ومنهجيته^(١) ، نوع من التعبيرات الشعبية أو الدارجة التى تتسم بغموضها ، والتى تختلط فيها كل المستويات الدلالية والتقويمية . ولربما كان إستخدام الكاتب له ، على هذا النحو ، هو فى حد ذاته ضرب من التطابق مع واقع الظاهرة الخاضعة للبحث ، والتى يراد للغة أن تصوغها كما هى فى مادتها وصورها التاريخية المختلفة . خلاصة ذلك أن الإبقاء على غموض التعبير ، أو عدم تحديد عناصره منذ البداية ، هو فى نفسه إختيار منهجى يقوم عليه مفهوم التاريخ عند فوكو ، فالتاريخ لا يناط به هنا تقديم عرض مستمر أو متصل لفكرة تنشأ وتتطور وتبلغ غايتها فى إتساق وإنتظام رائعين ، وإنما هو مجرد إطار لمجموعة من التجارب المنفصمة التى لا تسير فى خط واحد بالرغم من تقاربها وتداخلها أحياناً فيما بينها .

إن التاريخ يبدو لنا فى هذه الدراسة الفريدة كمجال لعرض موضوع يحدده الكاتب بطريقة إتفاقية بحثية ، إلا أنه عند فحصه وإستقصاء جوانبه المختلفة ، يتبين له أنه ليس بالموضوع الذى يتميز بالوحدة والإتساق ، وأنه على العكس من ذلك متعدد الأشكال والأغراض ، كما أنه يقوم بأدوار ويؤدى وظائف متنوعة لا تحكمها ، على الإطلاق ، قوانين أو أعراف مسبقة . إن هذا الموضوع ليس هو كذلك فى ذاته وإنما بقدر ما يشكله الفيلسوف كموضوع وتعدد ما يعالجه ، وفقاً لمنهج الإرتداد ، إنطلاقاً من النهاية التى قدر له ، فى زعم الكثيرين ، أن يؤول إليها ، الأمر الذى يتيح لكاتبنا أن يدحض دعاوى المؤرخين التقليديين من ثبات الموضوع وإستمراريته عبر العصور والحقول المعرفية المختلفة .

مهما يكن الأمر ، نحن نلاحظ أن فوكو يستخدم فى دراسته لظاهرة الجنون منذ عصر النهضة وحتى قيام علم الطب النفسى الوضعى فى أوائل القرن التاسع

عشر ، ثلاثة مفاهيم رئيسية : أولاً ، من غير شك ، مفهوم « الجنون » بمعناه العريض الفضفاض الذى غالباً ما يختلط مع كل القوى الخيالية اللا عقلية ، وهو عين المعنى الذى يعبر عنه فوكو أيضاً بمفهوم يصعب نقله إلى العربية فى لفظة دقيقة أو تحديده فى تعريف مانع جامع ، ونعنى بذلك مفهوم « اللا — عقل » (*déraison*) أو « نقيض — العقل » . كما يستخدم فوكو أحياناً عين عبارة الجنون كصنو لنوع محدد ينشأ فى إطار نظام العزل ، وهو النوع الذى سيكتسب خصوصيته عبر المعرفة العلمية أو الطبية فيتحول بعد تموضعه إلى ما نعرفه تحت مسمى « المرض العقلى » .

الجنون وأوهام الماضى :

يذهب فوكو إلى أن مظاهر الرعب والفرع التى صاحبت طويلاً إنتشار مرض الجذام فى أوروبا لم تتبدد إثر إنحساره مباشرة من البلدان الأوروبية فى أخريات العصور الوسطى ، بل إستمرت تلهب الخيال وتشغل أعماق الوجدان الشعبى بصور الانفصام الرهيب وطقوس العزل المهيبة التى كانت تصاحب حركة إقصاء الجماعات المنكوبة بهذا الداء الخبيث المنكر . وليس من شك فى أن أمراضاً مروعة أخرى قد لعبت الدور نفسه الذى قام به الجذام ، منذ العصور الموعلة فى القدم ، مثل الطاعون والأمراض التناسلية ، إلا أن فوكو يقدر بأن الوريث الحقيقى للجذام يظل ، بالرغم من كل شئ ، هو الجنون بما يثيره فى نفوس الناس من مشاعر الفصل والإقصاء والحاجة إلى التطهر والتفكير ، وغير ذلك من الأحاسيس التى وجدت متنفساً لها فى مجموعة من المراسيم والطقوس العتيقة التى تربط بين إذلال الإنسان وتشويه صورته وبين ألوان من الآلام والأهوال يجد كثير من الناس فيها خلاصهم وطريقهم إلى الغفران والسعادة الأبدية .

فى هذا الإطار الخيالى ، الذى تسيطر عليه الأوهام والهلوسات الجماعية العارمة ، يبرز الجنون من خلال أشكال رمزية متعددة ، ولعل أهمها هى ظاهرة « سفينة المجانين » (*Nef des fous*) التى ترتبط ، فى الخيال الشعبى ، وإن كان يبدو أن لها أساساً من الواقع ، بنهر الراين وروافده على المناطق الحدودية بين ألمانيا والبلاد المنخفضة . إن هذه الظاهرة ، التى تدور حول طرد المجانين

وإقصائهم على ظهر السفن بعيداً عن المدن والمراكز الآهلة بالسكان ، قد اتخذت في أدب القرن الخامس عشر وفنه طابع الأسطورة ، وذلك لما كان يصاحب هذه العادة من طقوس دينية ومواكب وإحتفالات يقصد بها إلى الوقاية من الداء ، وإلى التخلص مما يمثل من شرور ونكبات تهدد البشرية جمعاء بالتشرد والضياع والدمار . ولعل أجمل ما في هذه الرحلة الغريبة ، التي تعبر عن موجات القلق المتزايد في أواخر العصور الوسطى ، هو هذه الدلالة الرمزية التي تربط بين صورة الرحلة وبين الإحساس بالضلالة والإنطلاق نحو المصير المجهول ، وكذلك بين عنصر الماء وبين الرغبة في التطهر والتكفير ، وأخيراً بينه وبين فكرة العبور وما يوحي به من صور الهامشية والحدود^(٢) .

إن إنتشار صورة الجنون في وجدان الشعب في أواخر القرن الخامس عشر يمثل ، بالنسبة لفوكو ، البديل التاريخي لإنتشار ظاهرة الموت التي عايشها الإنسان الغربي ، بسبب هيمنة الحروب والمجاعات والأوبئة الفتاكة على حياته ، معاشة شبه يومية في النصف الأول من هذا القرن نفسه . ذلك أن الجنون ليس إلا نوعاً من تجاوز مخاوف الموت والهلاك في صورة سخرية داخلية تهزأ بعدمية الإنسان وبالحقيقة الهشة لهذه الحياة الفانية . كما أن هذه الصورة المأسوية التي يبرز إلينا منها ليس إلا نوعاً من الإفتان بالمعرفة « الخفية » التي لا تتاح إلا لهذه المخلوقات الغريبة المصابة ببلوثة الجنون ، والتي تنبئنا بنهاية العالم وسيطرة الشيطان على الأرض ، وتردى البشرية في هاوية الجحيم . وإذا كانت الرحلة على « سفينة المجانين » تمثل الأمل في خلاص الإنسان من عالم الشرور والآثام ، فإنها لن تقدم له ، بسبب « الخطيئة الأولى » ، إلا نوعاً من الخلاص الزائف أو من النعيم الوهمي الذي يترنخ فيه هذا العالم بين أحضان الجنون^(٣) .

لاغرو ، من ثم ، أن يجد فوكو في هذه الصورة المأسوية للجنون التي تسيطر على خيال الشعب وعقله ووجدانه جميعاً ، والتي تبرز من خلال الرموز المتشابكة للفن الغوطي المتأخر على شكل إنطلاق للقوى الحيوانية الشرسة من عقال الطبيعة ، ضياع كل ألوان المعرفة اليقينية وسيطرة قوى العدم والخواء الخيف على عقلية الإنسان ، الأمر الذي ينحر نفسه نحرأ ويلقى بها فريسة سهلة في قبضة الكوايس والهلوسات التي لا تنتهى . ولا عجب ، كذلك ، أن نرى فيها نحن أشكالاً من المعرفة الغنوصية القديمة التي تضيف على الشر حضوراً

إنطولوجيا قاهراً يصعب معه ، خاصة في عصور الفتك والخراب والدمار ، أعمال الإرادة الإنسانية العاقلة . إننا هنا ، لا شك ، أمام خلفية مترسبة في طيات الفكر المسيحي التي لم تحتف تماماً بالرغم من الدور المؤزر الذي قام به القديس أغسطين ضد أدعياء الشر الطبيعي والمنادين بفساد هذا الكون^(٤) .

يبد أن هذه التجربة المأسوية ، التي تمتد جذورها إلى الماضي المظلم البعيد وقواه الضاربة في أعماق اللاشعور الجمعي ، سرعان ما تفقد مع إنبلاج عصر النهضة سيطرتها المطلقة على عقول الناس ونفوسهم لتفسح المجال لرؤية مغايرة ، وهي رؤية وإن كانت تبدو جديدة بمضمونها ، فهي أيضاً لها جذورها القديمة التي تمتد ، عبر أدب الإنسانيات ، إلى عصور اليونان واللاتين ، ونقصد بها « الرؤية النقدية » للجنون . ولعل أهم ما تتميز به هذه الرؤية ، هو دورها في إقامة ضرب من التوازن بين العواطف والإنفعالات المختلفة التي تتنازع النفس البشرية ، التي يكلف العصر الوسيط بتصنيفها في صورة ثنائيات متعارضة كالرقة والثورة ، والكفر والهداية والرضا والطمع والحب والكراهية وما إلى ذلك من نزعات يختار منها عصر النهضة بدوره أكثرها دلالة على ضعف الإنسان ليتوج عليها الجنون ملكاً أهوج عظيم البأس والسلطان . من ثم تفقد شخصية الجنون في أدب الإنسانيات ، الذي يتألف إبان عصر النهضة ، هالتها الأسطورية وتتبدد صورتها الوحشية الكاسرة لتظهر لنا عبر أنماط ونماذج بشرية ليست ، في واقع الأمر ، إلا تجسيدات لأخطاء الإنسان وحماقاته المألوفة ، وكلها ، كما نرى ، نوازع ترتبط بعالم الأخلاق ، وتبرز عند كتاب عصر النهضة من أمثال أرازم وبرانت ومونتاني ورابليه في صورة حكم ومواعظ وتأملات نقدية^(٥) .

إن إنتصار هذه الرؤية العقلانية الأخيرة لن يلغى ، مع ذلك ، أهوال الرؤية المأسوية التي ربطت بين مخاوف الإنسان المسحوق وبين أسرار الكون العاتية في صورة الحيوان الكاسر وأهوال الآخرة وغرائب المعرفة الخفية ، وإنما ستكتبها في الأعماق وتحول هولها إلى ضرب من الوعي النقدي الذي يسمح لها بتجاوز كل ألوان الهواجس المهددة لطمأنينة النفس وإستقرار اليقين وإنبثاق الإرادة العاقلة . من ثم ، يتحول الجنون ، في إطار هذه الرؤية الجديدة ، إلى نوع من الوهم والفراغ الذي لا يشكل شيئاً في نفسه ، وذلك بعد أن كان قوة عاتية

من قوى الكون السرية . إن الجنون يصبح مجرد قدرة على الكشف ، قدرة حمقاء وعابثة ، ولكنها مع ذلك مهينة لسير أغوار العالم وكشف الحقيقة الغائبة عن كثير من الغافلين : حقيقة زيف الطموحات الإنسانية في دنيا الزوال والفناء . إن هذه الرؤية النقدية سوف تبرز عن طريق اللغة ، وتشكل تجربة أدبية يواجه فيها الإنسان حقيقته الأخلاقية ويكتشف طبيعته ، وذلك في الوقت الذى يغوص فيه الجانب المأسوى للجنون في غياهب الصمت ، لا لينقرض تماماً وإنما ليبرز بين الحين والآخر على شكل ومضات عبر صفحات بالغة الغرابة من مؤلفات « الماركيز دى ساد » وعبر بعض لوحات « جويا » المكتظة بالهلوسات والكوابيس .

لقد ظل هذا الوجه المأسوى للجنون كامناً في طيات الوعي النقدى ، وفي أشكاله التعبيرية المختلفة : الفلسفية والعلمية والإخلاقية . إنه يمثل في قلب هذا الوعي طاقة مروعة صامتة ، ولكنها دوماً على وشك الانفلات والانطلاق . ولقد أيقظت فعلاً هذه القوة المتحفزة المدمرة كلمات نيتشة وبعض لوحات فان جوخ ، كما ألهمت أعمال فرويد الأخيرة فرمز إلى تصدعاتها الكبرى بالصراع بين غريزة الحياة وغريزة الموت ، بين « ايروس » و « ثناتوس » ، وهى نفس الطاقة الرهيبة التى جاءت لتتجسد في مؤلفات أرتو ، هذه المؤلفات التى كانت تمثل صرخة مدوية تتفجع على ضياع البعد المأسوى العميق للثقافة الحية ، هذا البعد الذى تناسته الثقافة الغربية حينما دفعت بعيداً عنها تجربة الجنون المضيئة للعالم ، ونبذت قوى التمزق التى تتحقق من خلالها مأساة الإنسان على هذه الأرض . إن هذه الظلمة وهذا الغياب اللذين لا يخلو منهما وجه الجنون حتى يومنا هذا في قلب المرض العقلى لا يمكن فهمهما أو تفسيرهما إلا بإزالة هذا القناع عن هذه التجربة المأسوية للجنون التى ظهرت ثم اختفت على أعتاب عصر النهضة^(٦) .

هذا الوجه المأسوى سوف يختفى إذن في « أعماق » الثقافة الغربية ، وسوف يكون بمثابة أرضيتها اللاواعية التى لا بد لها من تجاوزها وتخطي سلبيتها المدمرة حتى يتاح لها أن تتشكل في هذه الصورة العقلانية الوضعية التى عُرفت بها بين ثقافات العالم جميعاً ، هذا في الوقت الذى أخذ فيه الجنون يزداد قرباً من العقل ، الذى سرعان ما اكتشف العلاقة الحميمة التى تربطه به وتشده إليه .

ذلك أن التجربة النقدية للجنون أظهرت إلى أى قدر يشكل خبل الإنسان صورة ممسوخة من العقل نفسه ، وإلى أى حد يحتوى كل عقل على حدود لا قبل له بتخطيها وإلا اكتشف حقيقته الهشة المضطربة ، وعرض نفسه للسخرية والإستهزاء . إلا أن هذا الجنون الذى أخذ يرسم للعقل البشرى حدوده المتواضعة ، والذى جعل يظهر له ، بفضل الهداية الدينية ، كم هو هزيل وقليل الحيلة أمام قدرة الخالق اللامتناهية ، لم تعد له ، من غير شك ، هذه القوة المدمرة الرعناء التى عرفت له فى الماضى سواء فى الفن الغوطى المتأخر أو فى الخيال الشعبى الجامح . لقد أصبح الجنون فى أدب الإنسانيات قوة من قوى العقل الخفية ، ومظهراً من مظاهر إدراكه ووعيه بذاته ، فهو بعد إستثناسه وترويضه لم يعد قوة خارجية مهددة ، وإنما جزءاً من العقل نفسه ، لا يتحدد معناه ولا تتشكل قيمه ومعايره إلا به . وخلاصة ذلك أن فهم العقل لحدوده ، هذه الحدود التى يعد من الجنون تخطيها وتجاوزها ، هو السيطرة أو الهيمنة على مصادر الجنون والتفكك الكامنة فيه ، ومن ثم تأكيده لذاته ورسوخ يقينه بنفسه^(٧) .

التجربة الكلاسيكية للجنون :

إن السيطرة التى أخذ العقل يمارسها ضد قوى التفتت والضياغ التى يمثلها الجنون ستشكل بالنسبة للتجربة الكلاسيكية الصاعدة مزيداً من الثبات اليقيني وقدرة متضاعفة فى سبيل التغلب على الوهم والحلم والخيال التى تناط خدعها بعمل العواطف والشهوات وكل ما يمثل قوى النفس ودفعاتها العمياء التى تهدد توازن الإنسان وسيطرته على نفسه وما يحيط به .

ومن ثم ، يرى فوكو أن قيام المنهج العقلى عند ديكارت لا يمكن أن يبرز إلى حيز الوجود ، ولا أن يكتسب فعاليتة العلمية إلا بالتغلب على جميع القوى السلبية التى تناهض عمل العقل وتهدد سيادته التى يسعى إلى فرضها على جميع ألوان المعرفة . ولكن إذا كان التخلص من الشك وحبائله ومن ضروب الأوهام والأحلام وأخطاء الحواس وخبث الشيطان الذى يتربص بالإنسان ويسعى إلى تضليله مما يعد من متطلبات المنهج وخطواته الأولى ، فإن رفض الجنون هو أول المتطلبات وأكثرها خطورة لما يحمله هذا الجنون من تهديد لا للمعرفة والحقيقة

فحسب وإنما للعقل نفسه وللذات الواعية المفكرة نفسها . ومن ثم ، يذهب فوكو إلى أن الدلالة العميقة للمنهج الديكارتي هو إقصاء الجنون عن طريق المعرفة الجادة والحكم عليه بالصمت المطبق ، الأمر الذى يراه متزامناً مع حدث تاريخى بالغ الأهمية وهو قرار الملك لويس الرابع عشر بعزل المجانين وحبسهم إسوة بجميع الفئات الاجتماعية المضیعة التى تشكل عبئاً وخطراً داهماً على راحة المجتمع وأمنه من أمثال المتسولين والمتسكعين والمشعوذين وكل صنوف المنحرفين^(٨) .

إلا أن تفسير فوكو لنص التأملات الديكارتية^(٩) الذى حاول على أساسه أن يستنبط فكرة إقصاء الجنون وإستبعاده عن مجال العقل كظاهرة تتعارض جذرياً مع عمل الفكر نفسه ، كما تتناقض مع قيام الذات الواعية المدركة لوجودها ، قد قوبل ، على الرغم من تأييد بعض الفلاسفة النابيين له من أمثال ميشيل سير ودولوز ، بإعتراض شديد من قبل أحد تلاميذ الكاتب وغرمائه فيما بعد وهو جاك دريدا رائد المنهج « التفكيكى » فى فرنسا^(١٠) . ذلك أن هذا الأخير يعتقد بأن قراءة فوكو لنص ديكارت إنما تقوم على كثير من التجاوز لوظيفته الدلالية فى إطار السياق التاريخى الذى يشكل ، إن صح هذا التعبير ، الحامل الموضوعى العام لكتاب التأملات الذى اقتطع منه .

يذهب دريدا إلى أنه لا يجب معالجة الجنون فى نص ديكارت معالجة خاصة ، وذلك بفصله عن مجال الأخطاء المتصلة بالإحساس كالخيال والأوهام والأحلام ، ذلك أن العقل عند ديكارت يخضع كل ضروب المعارف أو الإدراكات الحسية لإمكانية الوهم والخطأ والخداع بإستثناء العناصر المشكلة لتكوينه نفسه ، والتى تخضع للقياس الرياضى كالعدد والكمية والإمتداد . من ثم يصبح كل يقين عقلى فى حالة إنقسام تام مع الحواس ، الأمر الذى يتطلب إستبعاد كل معرفة أو دلالة حسية عن نطاق الحقيقة ، وذلك بنفس القدر الذى يستبعد به الحلم والخطأ والجنون أيضاً . لذلك لا يصح لفوكو أن يعالج موضوع الجنون كعنصر منفصل عن عالم الأوهام الحسية ورده إلى خلل فى وظيفة الذات المفكرة وإعتباره ، من ثم ، شرط إستحالة بالنسبة لعملية التفكير نفسه^(١١) .

أما فوكو فأبى واضح كل الوضوح ، ذلك أنه يرى أن الجنون لا يشكل ، مثل الحلم ، مرحلة من مراحل الشك المنهجي عند ديكرت ، ولا أداة من أدواته ، فهو يمس في المقام الأول قدرة الذات المفكرة على ممارسة الفكر . ذلك أن الجنون لا علاقة له بضعف الإدراكات الحسية ولا بإمكانية الخطأ الملازمة لها ، لأنه لو اتفق وجوده أصلاً لما أمكن أن يمارس الفكر عمله الذهني ، ولما كان لهذا العمل الذهني حتى ولو كان مهدداً بالأخطاء وعرضة للأوهام والخيالات الحسية معنى ولا أساس يقوم عليه . بل أن فوكو يذهب ، في تقديره لمستويات الأخطار التي تواجه المنهج العقلي في الوصول إلى الحقائق اليقينية إلى أن الحالم قد يشكل بالنسبة لإدراك الحقيقة خطراً أكبر من خطر الجنون نفسه ، لأن جنون هذا الأخير ، كما يدعى ، ليس دليلاً على تعطل كل وسائل الإدراك الحسية لديه ، بينما الحالم لا يعول عليه على الإطلاق . ومن ثم ينقل فوكو قضية الجنون ، التي لا تعنى ديكرت في حد ذاتها ، وبالتالي يزيحها جانباً كنوع من الإستحالة الفكرية ، من مستوى الممارسة الذهنية نفسها إلى مستوى الذات الحاملة للفكر^(١٢) .

وإذا كان إقصاء الجنون وإستبعاده من كل تفكير جاد ، وهي الظاهرة التي يؤرخها فوكو بقيام المنهج العقلي عند ديكرت ، قد أثار بعض الجدل ، فإن « عزل » المجانين قد أثار أيضاً كثيراً من الجدل وخاصة عند لفيف من المؤرخين الذين يهتمون بدقة التفاصيل ، ولا يلتفتون بالقدر الكافي إلى الطبيعة الفلسفية للبحث الذي يجريه فوكو^(١٣) . ولعلنا نتذكر جيداً أن فوكو ليس مجرد مؤرخ يعنى بسرد الوقائع والأحداث ويجعل من تجميع التفاصيل وتنسيقها جل غايته ، فهو يرمى في المقام الأول إلى إبراز الدلالات الخفية الكامنة في خلفية الممارسات الخطائية ، وإلى إبراز بعض الإمكانيات والقوى المكبوتة التي طمسها عبر التاريخ هذه المؤسسات والتنظيمات السياسية والاجتماعية التي كُتب لها الظفر بسبب تضافر الظروف الإستراتيجية المواءمة لها .

من هنا تبرز الوظيفة الدلالية لعملية العزل ، وللدور الذي لعبه الجنون في إطار العزل كمؤشر على تحولات بالغة الأهمية في البناء الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع الأوروبي في بدايات العصر الحديث . فالعزل لم يكن يخص ، في البداية ، المجانين ، لأن هؤلاء لم يكن لهم وجود بالمعنى الذي نفهمه الآن أي

كمريض عقليين ، أو لمزيد من الوضوح لم يكن لهم خطورة ظاهرة بحيث يلتفت إلى خصوصيتهم في هذه الفترة ، وإنما كان العزل يخص بصفة عامة هذا الحشد المتزايد من الفقراء ، وهو الحشد الذى لم يلتفت إلى خطورته ، ولم يصل إلى مستوى الظاهرة إلا بعد تفاقم الأزمة الاقتصادية في أوروبا خلال القرن السابع عشر ، وظهور الإجهادات الفكرية والنوازع النفسية الملازمة لها .

ليس من شك في أن الأزمة الاقتصادية التى عرفتها أوروبا الغربية خلال القرن السابع عشر ، بسبب تدهور حركة المعادن النفيسة وإنكماش الاتجاه العام للأسعار بعد الانتعاش الإقتصادى الهائل ، الذى اتيح لها في القرن الماضى على أثر إكتشاف القارة الأمريكية ، كان له دور كبير في تغيير النظرة العامة للناس حول موضوع الفقر والفقراء . ذلك أن الفقر لم يكن يحظى ، قبل بلورة فكرة الدولة الحديثة ، وقبل قيام فكرة الإقتصاد الوطنى وأهمية الثروة — ولا أقول بعد الإنتاج — في دعم قوة الأمة وفرض هيبتها على بقية الدول المتصارعة معها ، بل وسيطرتها على الأسواق والمستعمرات التى تطمح في الوصول إليها ، باهتمام المفكرين ورجال الدين ولا حتى باهتمام قادة الدول وحكامها ، فالفقر لم يكن يمثل مشكلة بُعد على مستوى التنظيم الإجتماعى أو الإدارى للدول الأوروبية ، وهو إن كان يمثل في الواقع مشكلة ضخمة إلا أنها كانت تخص في المقام الأول عمل الكنيسة وترتبط بإحدى وظائفها الأساسية في خدمة المجتمع والحفاظ عليه من التشتيت والضياع . كما أن الفقر لم يكن يمثل ، في التصور العام ، بسبب ما إرتبط به من قيم روحية متوارثة عن مسيحية العصور الوسطى والقديمة مشكلة أو وصمة حقيقية ، فهو ينتمى إلى عالم من الرموز التى تضيف عليه قدسية خاصة ، أو ليس الفقير يذكر الأتقياء من الناس والبسطاء بشخصية المسيح ومعاناته ، وعذابه في سبيل البشرية ؟ ! أو ليس الفقير يشكل بالنسبة لهم علامة حية تشير إلى رضا الرب ووقوع إختياره عليه ليكون من عباده المختارين والموعودين بالنعيم الأبدى ؟ !

أضف إلى ذلك هذا الإعداد الروحى الكبير الذى قامت به الحركة البروتستانتية على يدى لوثر وكالفان ، والذى كان من آثاره المباشرة أن جُرد الفقر من هالته القدسية ، ومن كل رمزية تشير إلى إرادة الرب وقصده . فالتهيئة النفسية الجديدة ، التى عملت على بثها ودعمها الروح البروتستانتية لم

تعد تساوى بين الفقر والغنى ، وإن كان كل منهما يعبر عن إرادة الخالق ومشيتته الأزلية التى لا ترد ، وإنما أخذت تربط بين الفقر وبين علامات الغضب الألهى وسخط الرب ، وجعلت ، فى عالم يتجه إلى الثروة وتراكمها مع بدايات الرأسمالية ، تضيف على الغنى مظاهر النعمة أو الحظوة التى يصطفى بها الله من يشاء من عباده الصالحين . ولعلنا نتذكر ، فى هذا الصدد ، نظرية ماكس فيبر التى جعلت من الأخلاق البروتستانتية ، وما جُبلت عليه من تقديس الثروة وتكديسها ، إحدى الدوافع الرئيسية التى أتاحت للبلدان الأوروبية التى تدين بالمذهب الجديد إحراز السبق على نظرية الكاثوليكية فى مجال النهضة الإقتصادية والتحول إلى الرأسمالية اللذين شهدتهما أوروبا فى العصر الحديث^(١٤) .

وما توصلت إليه البروتستانتية هو بعينه ما توصلت إليه الكاثوليكية وخاصة بعد حركة الإصلاح الذى عرفته هذه الأخيرة فى بدايات القرن السابع عشر كنوع من رد الفعل أمام إنتشار البروتستانتية وتهديدها لها . من ثم ، يفقد الفقر هالته القدسية القديمة ، ويفقد الفقير صورة الوعد أو المجد التى كان يجسدها فى نظر العامة ، والتى كانت تجعله يعيش فى عالم خيالى مطلق وعلى هامش الواقع والحياة . إن الفقر يفقد بريقه ، الذى كان يربطه بعالم السماء ويرمز بالبشارة والخلاص ، مع تفاقم الأزمة الإقتصادية ، ومع تكاثر المتسولين والمتسكعين فى الطرقات والميادين العامة وأمام الكنائس فى أيام الآحاد والأعياد ، وذلك بطريقة ملحة ممضة تنتهى بدفع المواطنين المسلمين إلى التبرم والشكوى ، وفى نهاية الأمر إلى إستصراخ السلطة ضد هذه العناصر الضائعة المزرية التى تهدد الأمن العام وتبدد الطاقات الإنتاجية للأمة^(١٥) . ومن ثم ، تتولد لدى الكنيسة الحاجة الملحة إلى تنظيم الإحسان وحسن توجيهه حتى يصل إلى مستحقه من ذوى الحاجة الحقيقية ويساعدهم على مواجهة فاقتهم وعوزهم ، وحتى لا يصل فى الوقت نفسه إلى الشراذم المتمردة العتية التى قد يدفعها الرفق بها وأخذها بعين العطف والرحمة إلى التماذى فى غيها وعصيانها والإغراق فى المعاصى والجرائم والآثام . وليس من شك فى أن ذلك يبين عن موقف لن يعتم حتى يبرز ويتأكد ، إلا وهو أن الفقراء نوعان : أنواع يتميز بشره المتأصل وطبعه الإجرامى الأكيد ، ونوع يبرز بطيبته وإستسلامه لمصيره المحتوم^(١٦) .

ومن ثم ، تنشأ على مستوى السلطة ضرورة العزل ، وهى ضرورة يفرضها إستقرار النظام العام وإستتباب الأمن ، كما يفرضها تنظيم العمل القومى وحسن الإفادة من الطاقات المعطلة ، وهنا نرى أن نقطة الإنشطار ، التى تميز عالم القيم فى العصر الكلاسيكى والتى تفرق بين منطقة الإيجاب ومنطقة السلب ، تقع بين العمل والفراغ بينما كانت نقطة الفصل تقوم فى العصور الوسطى وحتى عصر النهضة بين الصحة والجذام وبين عالم اللبنة وعالم الرضا . إن العزل يتم الآن فى ظل طقوس العمل والإنتاج حيث يمجّد الجهد المنتج الخلاق وتلعن البطالة المفسدة والفراغ ، وحيث يدرج الجنون ، كقوة سلبية مهددة لجدية الحياة ، فى مدارج الفقر وملحقاته من المفاسد والردائل .

وسرعان ما تأخذ ظاهرة حبس الفقراء وإستغلال قواهم الإنتاجية المُهدّرة فى مجال الوعى طابع الحفاظ على الاخلاقيات العامة ، بدلاً من إعتبارها إحدى الحلول الممكنة للأزمة الإقتصادية الطاحنة ، وهو الأمر الذى يؤدى ، مع تسامى قيمة العمل وإرتقائه إلى مرتبة الفضيلة ، إلى إضفاء معنى العقاب على عملية العزل ، وكأنما هذا العزل لا يتم إلا حفاظاً على المجتمع من الانحلال الخلقى وشيوع الجريمة والرديلة . ومن ثم ، ينشأ هذا الدور الأخلاقى والتربوى الذى يناط ببيوت العزل والمشرفين عليها ، والذى يتجاوز كثيراً مبدأ إدانة البطالة والفراغ . وهكذا تنقلب مفاهيم الأمور : فبدلاً من أن تخضع النظم للمعيار الأخلاقى ، نرى أن نظام الضبط الإجتماعى هو الذى يولد ، عن طريق العمل القسرى والعقاب الجسدى ، قيمه وفضائله من غير أن يعد ذلك إستغلالاً للسلطة من قبل الطبقات المهيمنة على المجتمع . ومفاد ذلك ، أن الأخلاق يمكن التحكم فيها وتوجيهها مثل التجارة والإقتصاد ، ويمكن للدولة ضبطها بواسطة إستصدار القوانين والقرارات ، وهى جميعاً أمور تتفق مع مطامح البرجوازية الصاعدة فى توحيد قوانين الدولة وضوابط الإلزام الخلقى ، ومع آمال الكنيسة الإصلاحية فى تنظيم الحياة أو السرائر عن طريق العزلة والمراقبة المستمرة . وكأنما الفضيلة تكمن فى مطابقة الضمير للنظام السائد(١٧) .

دلالات العزل :

إن عملية العزل ، كما نرى ، لم تكن في بدايتها إلا إجراء تنظيمياً يَجْتَأ ، ولم يكن لها ، من ثمة ، أى مقصد طبي أو علاجي مختص بفئة بعينها ، وإذا كان للعزل هدف محدد ، فإن هذا الهدف لم يكن غير الإصلاح وتوجيه الفئات العاطلة المضیعة إلى جادة الصواب عن طريق التربية القويمة والعمل النافع والتقوى والتوبة الصادقة . إلا أن فوكو يلفت نظرنا إلى أن مساحة العزل ، التى يقيمها القرن السابع عشر ، باللغة التنوع والإتساع ، فهى بالرغم من دعوى معالجة الفقر تضم فئات جد مختلفة تتدرج من الشواذ والماجنين وأصحاب الأمراض « المزرية » (كالأمرض التناسلية) إلى دعاة التمرد والعصيان والعابثين بالمقدسات ورواد التحرر الفكرى . أى أننا هنا أمام مجال ليس هو بمجال الفقر تماماً ، وإن كان الغرض الظاهر من العزل هو معالجة الفقر ، وأمام مجال ليس هو تماماً بمجال المرض ، وإن كان المرض هو الذى سينتهى بالإستحواذ عليه فى نهاية المطاف . بعبارة أخرى ، يذهب فوكو إلى أن عملية العزل لا تشكل ، فى دلالتها التاريخية ، مجرد حركة قمعية تقوم على نفى وإقصاء بعض الفئات الإجتماعية السلبية ، إذ أنها ، بالإضافة إلى ذلك ، سوف تولد مجموعة من الإجراءات التى ستتشكل من تراكمها وتدافعها ، خلال قرن وبعض قرن ، مجموعة من التجارب التى سوف يُتعرَف من خلالها على الجنون وسوف يتم تحديد ملامحه وسماته بطريقة تسمح بإخضاعه للمعرفة العلمية والسيطرة عليه بعد هذا التعرف^(١٨) .

وإذا كان للعزل معنى على المستوى الفكرى ، فليس من شك فى أنه مَعْنِيٌّ بإقصاء العقل الرشيد عن كل ألوان الإلتباس التى كانت تحيط به فى الفكر الموروث عن عصر النهضة ؟ إننا بصدد عزل محكم للعقل وتحديد دقيق لمجاله تماماً ، كما نحن حيال عزل للجنون وتحديد لنطاقه بحيث يمكننا إدراكه فى « مثوله المباشر المحسوس » وإذا كان علينا أن نتساءل ، كما يقول فوكو ، عن الأساس الذى نقيم عليه تحديدنا لهذا الجنون ، فهو لا شك أساس « إجتماعى » لا علاقة له بقوى الطبيعة الخفية ولا بأسرار الكون ، التى كان يولع بتمثلها عصر النهضة وكيميائيوه الحالمون ، وإنما بأشخاص محددين وبأفراد من لحم ودم يُمَسَكُ بهم بتهمة الانحراف والشذوذ الجنسى والسحر ومحاولة

الإنتحار . معنى ذلك أن معظم النماذج المجردة التى كانت تجوب البحار على « سفينة المعتوهين » كالشره والتكبر والمغرور .. ، أخذت تستثمر خلال القرن السابع عشر فى أشخاص لهم وجود إجتماعى فعلى وملموس ولم يعودوا نماذج ذات دلالة أخلاقية عامة . وليس من شك فى أن العزل هو الذى أقام هذا التحديد ، وحدد الملاح الخاصة بهذه التجربة للجنون ، ولم يكن مكرساً لها (١٩) .

وليس من شك ، فى أن هذا التحديد الذى يمثله نظام العزل بطريقة ظاهرة ما كان ليتم إلا إذا كان العقل الإجتماعى قد إستبعد أهمية تجربة اللا — عقل وتجاوز أهوالها ومخاطرها ، وتمكن ، فى آخر الأمر ، من حبسها فيما يشبه الإطار الموضوعى . إن العزل تجسيد لحركة العقل نفسه فى سعيه نحو إقصاء قوى اللا — عقل (déraison) وإستئصالها من حقل نشاطه حتى يقضى على نزعات الخوف التى تؤرقه ، وحتى يطمئن على سلامته وإتساقه . بيد أن حركة العقل هذه ليست عملية معرفية صرف ، فهى إجراء له جذوره وضرورته الإجتماعية التى تفسر لنا إختلاط العناصر السلبية المختلفة بمجال الجنون وإندماجها جميعاً فى إطار الخطيئة والتجريم . كذلك تقيم حركة العزل خطأً فاصلاً جديداً ينقل الصراع القديم بين الخير والشر إلى صراع يقوم بين العقل واللا عقل كما يمثّل ذلك فى مؤلفات ساد ونيتشة ، أى أن جزءاً كبيراً من المجال الأخلاقى يصب فى حقل اللا — عقل والجنون ويغذيه بمضامين عديدة من ألوان الشذوذ والانحرافات والعبث بالطقوس والمقدسات ، ومن ضروب المعارف الخفية المحرمة والممارسات السحرية الغريبة ، الأمر الذى يؤدى — لا شك — إلى تحويل الجنون إلى موضوع قابل للإدراك ، ولكنه موضوع أحاطت به ، قبل أن يستقر مؤخراً فى دائرة المرض ، مجموعة هائلة من الشرور والآثام وأحكام الإدانة والإتهام (٢٠) .

إلا أن هذه الخلفية الأخلاقية ، التى إتخذت جانب الحياد والموضوعية فى إطار المنهج الوضعى ، لا تحدّد وحدها ، وإن كانت هى تقوم فى منطلقها على الإدانة ، خصوصية تجربة الجنون . ذلك أن ممارسة العزل — وهذه هى لب نظرية فوكو — وما صاحبها من وجود الإنسان المعزول ، وما قادت إليه هذه الممارسة من تكوين وتشكيل لهذا الإنسان ، تلعب الدور الفعال الأول فى

تكوين هذه التجربة . إن هذا العزل سوف يولد أسلوباً خاصاً في الوجود يحمل إلى حد كبير طابع غموضه الأول ، وهو هذا التأرجح بين إقصاء لا يُستشف منه ، على وجه التحديد ، إذا كان منصّباً على مجرم أو على مريض . من ثم بروز العلم الوضعي في صورة عاجزة عن التمييز المؤكد بين المجرم والمريض ، وذلك طالما أن نمط الوجود ، الذي يفرضه نظام العزل ، يضم أفراداً قد يتتهون بالوقوع في المرض ، أو بالتردى في برائن الجريمة . ولربما تمثل تجربة العزل بالنسبة لنا نوعاً من الفوضى والخلط الغريبيين ، إلا أنها ليس من شك تشكل بالنسبة لمعاصريها تجربة واحدة بالغة التماسك والتناسق . ذلك ان ممارسة سلطة العزل ضد كل من كانوا يسمون بالمعتوهين (insensés) والمخبولين (déments) ومن ينعتون بذهاب العقل وإغترابه (aliénes) وبالهياج والثورة (furieux) ، وهم جميعاً يمثلون ضرباً من الجنون في ذلك العصر ، هي أقرب ما يكون إلى إدانة نوع من الفوضى والعنف الخفيين ، اللذين يهددان أسس الحياة الاجتماعية وقيمها الأخلاقية والحضارية جميعاً ، وإن كان يصعب صياغتها في قوالب القانون وتعريفاته بطريقة واضحة وصریحة . أى أنه حينما يدين العصر الكلاسيكي الجنون ، على نفس المستوى الذين يدين به الجنون والتحرر الفكري أو التمرد الاجتماعي ، فليس من المهم أن يتم ذلك بإسم المرض طالما هو يدين شيئاً آخر ليس في استطاعته أن يدركه إلا في إطار الجنون (٢١) .

إن هذا الخلط بين شخص الجنون وبقية السجناء ليس مرده ، في نظر فوكو ، إلى نوع من « الحتمية الإدارية » أو إلى نظم السجن والعزل بحيث يغيب كل تمييز بين وظيفتي السجن وبيت العزل ، وإنما مرجعه إلى طبيعة إدراك ظاهرة الجنون ، هذه الطبيعة التي تقوم في المقام الأول على نوع من التقويم الأخلاقي لتجربة اللا عقل ، وهي سمة كما نرى تتجاوز بكثير خصوصية الجنون كظاهرة مرضية . مهما يكن إذن من شأن العزل ، فهو ليس بجديد تماماً بالنسبة للجنون ، ذلك أن المجانين قد شهدوا منذ العصور الوسطى محاولات غير منتظمة من العزل في بعض المصحات وبيوت الإستشفاء ، تأثراً لا شك بالطب العربي وفنون العلاج التي أحدثها إبان هذه العصور المظلمة من تاريخ أوروبا ، إلا أن الجديد الفعلي هو التوسع في عملية العزل بحيث يشمل هذه المجموعات الشديدة التباين من العناصر الاجتماعية السلبية التي تضيع في زحمتها

« هوية » المجنون . من ثم ، يتبين لنا أن عملية الإستشفاء هي التي تشكل العنصر المترسب القديم في داخل عملية العزل ، وأن ظاهرة بيت الإصلاح أو السجن هي البنية الجديدة التي أتجّب هذا العنصر ، ولكنها لا تقضى عليه تماماً . لاغرو حينئذ أن يكون ضياع المجنون في متاهة عملية العزل قد أضفى عليه من خصائص المكان الذي حُجب فيه ما صار طبيعة ملازمة له ، وكأنما العزل ، كما يقول فوكو ، هو لب عملية إدراك الجنون^(٢٢) .

ومما يدل على إندثار دور الإستشفاء ، أو على الأقل طابعه الثانوي داخل عملية العزل ، هو هذه الأولوية التي تعطى للإجراءات الإدارية ، بحيث غالباً ما تتم عملية العزل بموجب قرار قضائي ، سواء في حالة تقدم أسرة من الأسر بطلب عزل أحد أفرادها ، أو قيام شخص بإرتكاب جريمة أو جنحة . إلا أن ذلك ليس معناه أن شهادة الطبيب غير ضرورية على الإطلاق ، ففي فرنسا — كما يقول فوكو — يفسح التشريع الجنائي لعام ١٦٧٠ مجالاً لتوقع الجنون كحالة تبريرية ، غير أن دليل الدفع بعدم مسئولية الجاني عن جريمته بدعوى الجنون غالباً ما يأتي كأمر لاحق^(٢٣) سواء أخذ القضاة به أو لم يأخذوا . ولقد لاحظ الكاتب أن معظم إجراءات العزل قد تمت في فرنسا خلال القرن السابع عشر عن طريق قضائي وإداري بحث ، مقارنة بالقرارات التي كانت مصحوبة بشهادات طبية . أضف لذلك أن جهود العزل لم يكونوا ، في أغلب الأحيان ، يتعدون محيط الأسرة والأقارب أو الجيران ، بالإضافة إلى راهب الحى ، الأمر الذي يجعل من الجنون قضية « إجتماعية » في المقام الأول ، قضية ترتبط ، إلى حد كبير ، بإحساس حاد بالفضيحة ، وهذه سمة تتميز بها عامة معظم المجتمعات التقليدية^(٢٤) .

ومن ثم يبرز لنا أن هناك « إنفصاماً » بين نوع من الشعور القانوني يُعنى بتحديد الجنون ومواصفاته ، خاصة فيما يتصل بموضوع المسئولية الجنائية ، وهو تصور يعتمد ، إلى حد كبير ، على مساندة الطبيب ، وبين ضرب من الممارسة الإجتماعية التنظيمية ، التي تقوم على أشكال مسبقة من العزل والإقصاء القهرى لا تُعنى كثيراً بدقائق الحكم القضائي وملايساته . إن هذا « الوعي القانوني » ، الذي تكون — وفقاً لفوكو — خلال العصور الوسطى وعصر النهضة ، يدور حول تجربة يُدرك الفرد فيها « كشخص قانوني »

(Sujet de droit) له حقوق وواجبات مع ما يقتضيه ذلك من أشكال قانونية والتزامات . أما التجربة الثانية ، وهي تجربة متأخرة ، فالمرء يُدرك فيها من حيث هو « كائن إجتماعى » فى المقام الأول . أى أنه إذا كان الجنون ، فى الحالة الأولى ، يؤخذ من حيث تأثيره على نظام الحقوق والإلتزامات الخاصة بالفرد ، فهو فى الحالة الثانية يقدر من حيث إتصاله بكل ألوان السلبيات الأخلاقية التى تتطلب وتبرر عزل المجنون عن الأسرة الإجتماعية . ومن ثم تتولد هذه الشائبة الغريبة : فالمجنون يتحرر على مستوى القانون من كل مسئولياته وإلتزاماته ، ويصبح فى الوقت نفسه مذنباً من حيث هو كائن إجتماعى ، وذلك بسبب إنتمائه لعالم السلبيات الضارة بالمجتمع^(٢٥) .

إن الكلاسيكية تجمع هنا بين تجربتين مختلفتين ومتجاورتين فى الوقت نفسه ، وهما من جهة التجربة الإجتماعية المعيارية للمجنون ، التى يتم على أساسها تحديد من هو صالح للعزل ومن هو غير صالح له ، ومن جهة أخرى ، التجربة القانونية القديمة التى تنصب على جميع أبعاد سلوك ونشاط الفرد من حيث هو شخص قانونى يتمتع بعدد كبير من الحقوق والحريات ، ويخضع لعدد مقابل من المسئوليات والواجبات والإلتزامات ، كما تنصب ، فى الوقت نفسه ، على الضروب المختلفة من العقوبات التى يمكن أن تصيب سلوك الفرد بالإضطراب وأن توقع صاحبه فى حبال الإغتراب ، ومن ثم تعليق كل حقوقه وإلتزاماته تجاه نفسه وتجاه الآخرين . ولقد حاول علم النفس ، فى القرن التاسع عشر ، أن يوحد بين هاتين التجربتين فى صيغة واحدة ، وأن يقيم ، من ثم ، أحكامه على سلوك الفرد ، وكأنه إنسان طبيعى له كيان مستقل ووجود سابق على تجربة المرض . وليس من شك ، كما يذهب فوكو ، فى أن هذا وهم كبير ، طالما أن الإنسان السوى أو الطبيعى لا وجود له فى عالم المطلق ، إذ أن السوية ليست ، فى نهاية الأمر ، إلا محصلة إلتقاء الهوية الإجتماعية لفرد بنظام الشرعية القانونية الذى يوفره له المجتمع فى ظروف تاريخية محددة . ومن ثم ، فالمجنون ليس هو الشخص الذى يقصيه شذوذه الطبيعى عن حدود السوية ، سواء أكانت هذه على مستوى الصحة أو المعايير الإجتماعية والأخلاقية ، وإنما هو من يقع فى : « نقطة إلتقاء القرار الإجتماعى للعزل بالمعرفة القانونية التى تميز وتحدد الكفاءة القانونية للأفراد »^(٢٦) .

معنى ذلك ، فى نظر الكاتب ، أنه أمام تعدد تجربة الجنون فى العصر الكلاسيكى وتفرعها ، وقبل توحيدها على أيدي رواد العلم الوضعى فى القرن التاسع عشر ، لم يكن الوعى الطبى هو الذى يحتل مكان الصدارة فيما يخص قرار العزل ، كما لم تكن له أية إستقلالية . وليس من شك فى أنه كان موجودا ، بطريقة ما ، فى بعض ممارسات الإيواء والإستشفاء ، وكعامل مساند للتحليل القانونى لظاهرة الإغتراب ، ولربط قواعد هذا التحليل بمطالب زج بعض المجانين فى المصححات ودور الإستشفاء ، إلا أن وجوده هذا لم يكن ليطفى على العوامل الإجتماعية فى توجيهها المتسلط المتوتر لعملية العزل . أضف إلى ذلك أن الجنون كان يرسم ، بسبب هذه الإزدواجية ، « هالتين » غريبتين حول الفرد : هالة من اللا عقل تتجلى فى نقطة إلتقاء عدم الإعتراف بمسئوليته القانونية من حيث هو صاحب حق ، بقرار عجزه المرضى وحرمانه من مسئولياته وإلتزاماته ، وهالة أخرى حول المفهوم الإجتماعى للفرد الذى يربط بين مسألة العزل وظاهرة الإحساس بالفضيحة ، ولربما تلتقى هاتان الدائرتان ، إلا أنهما تشكلاان ، على كل حال ، وجهين جد مختلفين لظاهرة الجنون والإغتراب(٢٧) .

إن ما يحدث هنا فى إطار القانون هو نوع من تحديد ذاتية الفرد يناط بقياس قدره من الحرية والمسئولية ، ويتمثل الإغتراب فيه — من ثم — بفقدان هذه الحرية وما يتعلق بها من حقوق وإلتزامات ويرتبط هذا الإغتراب بتضافر عاملين : أحدهما متصل بالطبيعة وحمياتها العمياء وهو الجنون أو المرض العقلى ، والثانى بالقانون وهو قرار المنع أو الحرمان الذى يخضع إنسان بموجبه لسلطة الآخر . أما فى دائرة المجتمع ، فإن الوعى العام يدرك المجنون كشخص مغاير ، ولا يعمل على تبرئته وإنما يلاحقه بكل ألوان الإدانة الأخلاقية ، التى تجعل منه الإنسان الشاذ ، الغريب فى وطنه . ويعتقد فوكو بأن مفهوم « الإغتراب النفسى » ، الذى سوف تبلوره السيكوباثولوجيا ، لن يخرج عن هذا الإطار الذى تختلط فيه التجربة القانونية بالتجربة الإجتماعية . من ثم ، يقول لنا الكاتب ، بأنه حينما يقرر العصر الوضعى إيواء المجانين كمرضى فى المصححة ، فإنه يجمع حصيلة هاتين التجربتين فى وحدة غريبة ، وهى وحدة لا يمكن تحليل عناصرها إلا على ضوء التجربة الكلاسيكية(٢٨) .

(١) Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », in *L'écriture et la différence*. Paris, le Seuil, 1967, pp. 65-66.

(٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص ٢٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص : ٣٣ ، وانظر ايضاً :

Michel Vovelle, *la mort et l'Occident*. Gallimard, 1983, pp. 89-125.

(٤) Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Paris, Le Seuil, 1969, p. 269.

إن الخوف من الموت المروع هو خوف من الشر الذي لا يفهم سببه ، والجنون هو الرد الضائع لهذا الفهم المضيع ، ومن هنا وجدنا هذا التقارب مع الفكر الغنوصي — يقول ريكور في فصل عن « الخطيئة » :

« إن الشر بدلاً من أن ينبع من حرية الإنسان في توجيهه نحو باطل هذا العالم ، ينبع من قوى العالم في توجيهها نحو الإنسان » .

« من ثم ، فالخطيئة التي يعترف بها الإنسان هي حالة وجوده في هذا العالم ، هي شقاء الوجود أكثر من كونها العمل السيء أو سوء العمل . إن الخطيئة قدرنا الداخلي . لذلك فإن خلاص الإنسان من هناك ، من العالم الآخر ، بفعل إنقاذ سحري لا إرتباط له بالمسؤولية ، ولا حتى بشخصية الإنسان . هكذا نرى كيف تنتمي المعرفة الخاطئة ومحاكاة العقلانية في الغنوصية إلى عملية تفسير الشر نفسه ، إذ بما أن الشر متشعب وجزء من العالم ، فالأسطورة تصبح معرفة ، إن معرفة الشر هي واقعية الصورة وديوية الرمز . على هذا النحو نشأت أكبر الأساطير الدوغماتيقية غرابة في الفكر الغربي ، وأكبر خدعة مذهلة عرفها العقل تحت إسم الغنوصية » . انظر ، ص : ٢٦٩ .

(٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٦ .

(٦) المرجع نفسه ، ص : ٣٩ — ٤١ .

(٧) المرجع نفسه ، ص : ٤١ — ٤٧ .

(٨) المرجع نفسه ، ص : ٦٠ — ٦٢ .

إن هذا القرار الصادر في عام ١٦٥٦ هو في الواقع إعادة تنظيم وتجميع لمؤسسات مثل Bicêtre و La Salpêtrière تحت مسمى المستشفى العام للفقراء الأصحاء ، وذلك بغرض إيواء الفقراء ورعايتهم . غير أن هذا « المستشفى » لم يكن له طابع طبي ، وإنما كان مؤسسة إدارية لها صلاحية وإختصاصات المحاكم ، أى أنه كان يجمع بين السلطة القضائية والسلطة التنفيذية : فهو يصدر الأحكام وينفذها ، وكان مزوداً في سبيل ذلك بسلاسل وأوتاد وزنانات وحفر تحت

الأرض . ولما كان هذا المستشفى ليس له أية علاقة بالإستشفاء ، وإنما هو دار عزل فقط ، فإن قبول « المجانين » به لم يكن له أية دلالة طبية فهؤلاء لم يدخلوا إليه إلا في زمرة الفقراء والمشردين .

(٩) انظر د . محمد علي الكردي ، « الجنون في الأدب الفرنسي » ، عالم الفكر ، ص : ٢٧ — ٢٨ .

(١٠) Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », op.cit., pp. 51-97.

(١١) المرجع نفسه ، ص : ٧٨ .

(١٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٨٣ — ٥٨٤ (الملحقات) .

(١٣) José-Guilherme Merquior, Foucault. op.cit.,

على هذا النحو يسوق لنا هذا الكاتب كثيراً من الإنتقادات « التفصيلية » التي برع فيها كثير من الكتاب الإنجليز أو الأمريكيين من أمثال ألان ميغيل (A.Megill) ولورانس ستون (L.Stone) وبيتر سيدجويك (P.Sedgwick) وإيريك ميدلفورت (E.Midelfort) ومارتن شرينك (M.Schrenk) وكلاوس دورنر (K.Doerner) ، ص : ٢٧ — ٢٩ .

(١٤) Max Weber, L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris, Plon, 1964.

(١٥) بالنسبة لقضية الفقر ، كانت معظم المدن الفرنسية تعاني خلال القرن السابع عشر من تزايد عدد المشردين والمتسكعين بصورة مقلقة ، إذ يقدر نسبة هؤلاء مقارنة بعدد سكان المدن بحوالى ١٥ و ٢٠ ٪ .

(١٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٧٢ .

(١٧) المرجع نفسه ، ص : ٨٤ — ٨٩ .

(١٨) المرجع نفسه ، ص : ١١٦ .

(١٩) المرجع نفسه ، ص : ١١٨ .

(٢٠) المرجع نفسه ، ص : ١٢٠ .

(٢١) المرجع نفسه ، ص : ١٢٢ — ١٢٥ .

(٢٢) المرجع نفسه ، ص : ١٣٧ — ١٣٩ .

(٢٣) إنطلاقاً من هذا الإهتمام قام فوكو ، مع لفيف من المختصين ، بنشر الأوراق الكاملة الخاصة ببحوثات الحكم ، والتقارير الطبية المصاحبة لها ، لقضية السفاح « بيير ريفيير » الذى قتل في عام ١٨٣٥ والدته وأخاه إنتقاماً ، حسب زعمه ، لوالده المنفصل عن زوجته ، والتي حكم عليه فيها بالإعدام ، ثم خفف الحكم ،

على إثر تدخل الطب النفسى ربما لأول مرة إلى السجن المؤبد . انظر :
Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère...` Un cas de parricide au xixe siècle présenté par Michel Foucault. Archives, Gallimard-Julliard, 1973.

- (٢٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٤٠ — ١٤٣ .
- (٢٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٤٤ — ١٤٥ .
- (٢٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٤٧ .
- (٢٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٤٨ .
- (٢٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٤٩ .

٣ – الأطر المعرفية للجنون

ليس من شك في أن المجال المعرفي ، الذي يبرز من خلاله الجنون كموضوع دائم الحركة والتغير ، سوف يفجر لنا — على عادة فوكو — ألواناً مختلفة من طرائق الإدراك والرؤية التي سوف تقوم التجربة الوضعية والمعاصرة بصهرها. جميعاً ، بعد تناثرها ، في بوتقة واحدة . وتتلخص هذه الطرائق في أربع عمليات شعورية أساسية ، وهي التي وسمت ، منذ عصر النهضة وحتى نهاية القرن الثامن عشر ، بالنقدية والعملية والوصفية والتحليلية .

أنماط الإدراك :

تبرز التجربة الأولى ، من ثم ، عبر ما يسميه الكاتب « بالشعور النقدي » وهو الذي انبثق في أدب الإنسانيات ، ولا يعتمد المعرفة الموضوعية أو الفعلية أساساً له بقدر ما يعتمد الإدانة . ولما كان هذا الشعور مواكباً لنوع من الفطنة الفطرية ، التي تعتمد على غريزة الحياة في الإنسان وما تمده به من قوة عاقلة متبصرة في مواجهة كل عوامل التبديد والضياح الخرقاء ، فإن إدانته للجنون ليست إلا محصلة الحكمة أو الخبرة البشرية المتراكمة عبر العصور ، وهي الخبرة التي تُحطّيء الجنون كألوان من جموح العقل ونزقه ، وكضرب من إستبداد العواطف وطغيانها على سلطة الإرادة ونور البصيرة . أما نمط الإدراك العملي أو « الشعور التجريبي » فهو يرتبط برؤية الجنون في صورة الانحراف والمغايرة ، وهي الصورة التي شكلتها التجربة الاجتماعية من منطلق الدفاع والحماية ضد كل أشكال الفرقة والاختلاف ، وهي أشكال مثلتها عبر التاريخ ، ومن خلال طبقات الخوف المترسبة في أعماق اللاشعور الجمعي ، الصراعات القديمة ضد الجذام والطاعون وأهوال الجنون الكوني .

على العكس من ذلك تماماً ، يقف « الشعور الوصفي » و « الشعور التحليلي » . فالشعور الوصفي لا يتجاوز مستوى المعرفة المباشرة في مثولها المادى والحياتي ، فهو نوع من الإدراك « الإنطولوجي » لكيثونة المجنون بعيداً عما علق به من مخاوف الماضي السحيق وأهواله . إنه نوع من الإدراك الموضوعي الذي يعنى بصياغة ما يراه كما هو من غير تقويم أخلاقي ولا تجاوز تمليه العاطفة أو الأحكام المسبقة . إنه ، كما يذهب فوكو ، شعور الفيلسوف المحاور لابن أخ رامو^(١) في إتساقه مع نفسه ، بحيث يدرك الجنون في وضوح

لا ينكر وفي بعد لا يمكن تجاوزه كاختلاف جذرى وتناقض تام . أما « الشعور التحليلي » ، فهو الإدراك العلمى الذى يحدد إمكانية المعرفة الموضوعية لظاهرة الجنون ، إلا أنه ، مع ذلك ، ليس شعوراً نقياً خالصاً ، فهو لا يخلو من رواسب وآثار خلفتها الأنماط الإدراكية الأخرى ، وإن كان ذلك يتم بطريقة خبيثة وملتوية : ذلك أن الشعور التحليلي يقوم أساساً على ضرب من الانشطار الأولي الذى تتأكد به الجماعة وتحمي قيمها ومثلها من خلاله . كما أن الشعور-النقدى غالباً ما يستند ، بدوره — إلى مبررات مستمدة من الشعور التحليلي . ويبدو على كل حال ، أن معظم هذه المستويات الشعورية غالباً ما تتداخل وتتساند في مجابهة المخاوف والأخطار الكامنة^(٢) .

ان هذه العناصر الأربعة ، التى يتوصل إليها فوكو عن طريق تحليل أو تفتيت الحقل المعرفى للجنون ، لم تكن لتوجد منفصلة أو معزولة بعضها عن بعض ، فهى كانت لاتنى تدخل فيما بينها في عمليات من التلاحم والصراع التى لا تستقر على حال . بيد أن هذا الصراع لم يمنع هذه العناصر من الإئتلاف في صورة شمولية يغلب عليها ، منذ عصر النهضة وحتى قيام عصر العلم الوضعي ، طابع التحول من الصيغ « النقدية » التأملية إلى النزعات « التحليلية » الموضوعية . كما أنه لم يمنع كل عصر من التميز بسمة غالبية تضيف على تجربته خصوصيتها التاريخية ، وترسم لها ملامحها المحددة .

من ثم ، يتسم القرن السادس عشر بنوع من الجدلية الناقصة المبتورة ، التى يتصارع فيها العقل مع الجنون ، وتتشابك أنوار البصيرة مع دياجير الغفلة ، من غير أن تُنسى الحواجز والحدود القائمة بينهما ، أو يمحي التعارض الأساسى الذى يحول بين إتحادهما . أما في العصر الكلاسيكى ، فيزداد هذا التعارض قوة وعمقاً ، بحيث تتم القطيعة الكاملة بين العقل والجنون ، وينفصل نور الحقيقة واليقين عن سراب الوهم والخبيل ، قبل أن ينتهى المكروب بالإغتراب في حتمية القوانين الطبيعية . ثم يبرز ، في القرن التاسع عشر وحتى النصف الأول من القرن العشرين ، المستوى « التحليلي » بحثاً — كما يقول الكاتب — عن « الحقيقة الكاملة والنهائية للجنون » ، الأمر الذى يفترض أن الأشكال الأخرى ، التى عرفها عبر التاريخ ، لم تكن إلا محاولات تقريبية وخطوات تمهيدية على طريق التطور نحو الإكتمال الوضعي^(٣) .

يحاول فوكو ، بعد ذلك ، تحديد المجال المعرفى الذى يتم فيه أولاً التعرف على ملامح الجنون وهويته ، وثانياً تحقق المعرفة الموضوعية التى يفجرها هذا التعرف ، ويوفر لها حقل عملها ، الأمر الذى يطلعننا على الهوة الشاسعة ، التى تقوم بين تجربة العزل ، ذات الأسس التنظيمية والإدارية ، والممارسة العلمية التى تخضع لقواعد مغايرة تماماً ، والتى لن تكتسب شرعيتها إلا بصدور القرار الملكى لعام ١٧٨٥ الذى يقر ، لأول مرة ، قيام العزل لأسباب مرضية بحتة . غير أن فوكو يعود فينبهنا ، كما حاول ذلك بصدد الطابع البوليسى أو التنظيمى لعملية العزل ، إلى أن تجربة المعرفة سوف تموضع الجنون تموضعاً كلياً ، فهى لا تعمل على إدراك الجنون « فى ذاته » ، كما يقول ، وإنما على تحديد طبيعته إنطلاقاً من « أعراضه » وسماته الخارجية البحتة . ونحن لا نفهم ، فى الواقع ، ما هو هذا الجنون فى ذاته ، ولا نعلم ما هى « الحقيقة النهائية » للجنون التى أشرنا إليها آنفاً ، اللهم ، كما أشارت إلى ذلك إحدى الباحثات^(٤) ، إذا كان يقصد كل ألوان القوى المغايرة والمناقضة لتجربة « اللوغوس » الغريبة ، وكل صنوف قوى الخلق الفوضوية التى يمثلها « ديونيزوس » ، والتى لا بروز لها إلى حيز الفن والوجود إلا عبر الأشكال « الأبولونية » .

إلا أنه بالرغم من هذا الاختلاف الجوهرى بين طبيعة التجربة العلمية وعملية العزل من حيث النشأة والتكوين ، فإن فوكو لا يأخذ فعل العزل على أنه ضرب من الممارسة الصماء الخالية من كل دلالة ، فهو ، ليس من شك ، أثر لا يملك عزله عن الخلفية الأيديولوجية الحاملة له ، والتى تفترض نوعاً من التصور السياسى والقانونى والإقتصادى للفرد ودوره فى المجتمع (هذا ما سوف تعنى بإبرازه دراسات فوكو اللاحقة) ، ولا عن الحقل المعرفى الذى يفترض إنبثاق نوع من التصور يقيم « ماهية » الجنون على إنعدام الكينونة ، وذلك بالقدر الذى يعتمد فيه العصر الكلاسيكى الخطأ والوهم كسمات مميزة للجنون ، وبقدر ما يعد هذان الجنون لغة عقيمة لا تحمل أى دلالة أو مضمون ، وهو الأمر الذى سرعان ما سيحول هذه « الماهية » الوهمية إلى ضرب من الحتمية الطبيعية .

ويعتقد فوكو ، بالرغم من الدور الأساسى الذى يسنده إلى عملية العزل نفسها فى تكوين ظاهرة الإغتراب والجنون ، بأن التجربة العلمية ، التى

تنعكس في الخطاب الطبي نفسه ، كانت أقل تأثيراً بالدوافع الاقتصادية والاجتماعية المتصلة بمشكلة الفقر والبطالة وعمليات تنظيم الإحسان أو الإفادة من فيض الأيدي العاملة الرخيصة التي يمكن أن يوسم بها فعل العزل نفسه . ذلك أن هذه التجربة العلمية تبرز بصورة أفضل على مستوى الحقل المعرفي منها على مستوى الحركة الفعلية لتاريخ المجتمع الفرنسي ، فهي قد نشأت معزولة عن عملية العزل ، متباعدة عنها ومفارقة لها حتى بدايات ظهور الحركة الإصلاحية في أواخر القرن الثامن عشر . من ثم ، فإن هذا الانفصام بين التصورات العلمية والطبية وبين الحركة التاريخية سوف يقيم توازن المستوى الفكري والنظري على إتساق الحقل الإدراكي نفسه لظاهرة الجنون ، وعلى إستمراريته — الزائفة بالطبع — من قيام مفهوم اللا — عقل (*dérailson*) ، الذي يفترض زيف الجنون ووهم وجوده ، حتى بلورة فكرة إرتباط الجنون بنوع من خلل الطبيعة الذي يسهل عزله عن كل ظروف البيئة والتاريخ^(٥) .

هوية الجنون :

أن أهم ما كان يعنى به المنهج العلمى هو تحديد نوع من المعرفة الموضوعية للجنون كظاهرة طبيعية ، وذلك على خلاف ما كان يذهب إليه الفلاسفة والمفكرون ، عبر التاريخ ، من البحث عن إستخلاص الحكمة العميقة أو العبرة العظيمة التي تكمن في الجنون ، والتي غالباً ما كانت تكشف للناظر المتبصر عن عرض الحياة الدنيا وزيف المطامح والآمال الفانية المحدودة التي تسيطر على الإنسان وتقضى على راحته وسعادته وسكينته في سبيل أمجاد وهمية . إلا أن إدراك هذه الطبيعة الخاصة بالجنون لم يكن بالأمر السهل اليسير ، ذلك أنه إذا كان الجنون يعد من الأمور الظاهرة إبان عصر النهضة ، وإذا كان هو ما ينافى أو يناقض العقل بطريقة جذرية في القرن السابع عشر ، فإنه ليس من الظواهر التي تبرز ، خلال القرن التاسع عشر ، في وضوح وجلاء تامين . ان الجنون ، بالنسبة للعصر الوضعى ، ظاهرة خفية الجوهر ، غائرة الأسباب والجذور ، وهو حينما يبرز للمتأمل فإنما يلوح عبر علامات خاصة لا تتسم هي نفسها بالوضوح والإستمرارية لأنها ذات طبيعة متقطعة وغير منتظمة . ولعل أهم الحالات التي يبرز فيها هي حالات الغضب الشديد والعنف والهياج والثورة العارمة أو الإكتئاب والإنطواء الممتد ، أما الصفات التي تدل عليه ، وهي

ما يتم عادة إدراكها بطريقة غير مباشرة فخير ما تتمثل فيه هي شخصية المجنون نفسه^(٦) .

هذه الشخصية هي الصورة الملموسة التي تبرز من خلالها حقيقة الجنون ، وبما أن هذه الحقيقة خواء خالص وغياب تام ، فما كان يمكن إدراكها إلا بملاحظة حركات ورغبات وطرق تفكير المريض حتى يتم إختبار مدى ترابطها فيما بينها ، وإلا بمقارنة سلوكه بسلوك الشخص « السوى » ، حتى يتبين القدر الذى يحتفظ به أو يفتقده من النظام والمنطق واليقظة . من ثم يبرز المجنون فى صورة « الآخر » أو المغاير . وقد كانت علاقة المغايرة ، التى يدرك شخص المجنون من خلالها ، تتم فى ظل المنهج الديكارتي ، على أساس من مخالفة الجنون للقناعة اليقينية المباشرة للذات العاقلة . أما فى القرن الثامن عشر ، فإن هذه العلاقة تفقد طابعها المباشر ، ولا تعود تتم إلا عبر صورة خارجية عامة تضافر المجتمع برمته على إقامتها للمجنون ، وما كان على المريض إلا أن يتطابق مع هذه الصورة العامة للجنون التى تمثل قمة إغترابه فى الظاهرية والإستثناء والمغايرة .

وإذا كان الجنون يعد ، فى ظل المنهج الفلسفى وما يعتمد من البحث عن العلل والمبادئ الخفية ، ظاهرة مناقضة للعقل ومعارضة لنظامه ، فهو لا يدرك ، مع ذلك ، خارج مجال هذا العقل وأحكامه ومعايره ولما كان العقل هو ، فى الوقت نفسه ، مقياس السوية بدعائمتيها الصحية والإخلاقية ، وأداة المعرفة ووسيلتها الوحيدة ، فإن « السلبية الأخلاقية » للمجنون سرعان ما تصبح « طبيعته الموضوعية » وسرعان ما يصير خواء شخصيته مرادفاً لهويته الحقيقية . بيد أن هذه المفاهيم السلبية لم تكن تمثل ، بما تتضمنه من وجود منطقة مجهولة لا تخضع للملاحظة المباشرة ، العقبة الوحيدة أمام قيام معرفة « وضعية » سليمة لظاهرة الجنون ، فقد أدى إنتشار المنهج التصنيفى ، الذى يعتمد النموذج النباقي أساساً لإجراءاته ، إلى دمج الجنون فى إطار « طبيعة منتظمة » تتوزع فيها الأنواع والأجناس الباثولوجية وفقاً لقواعد عقلانية منتظمة^(٧) .

ان المنهج التصنيفى ، الذى روج له بواسيه دى سوكاج ، مناقض تماماً للمنظور السلبي الذى ساد مفهوم الجنون فى القرن السابع عشر ، وذلك

بالقدر الذى عمل فيه على دمج الجنون فى إطار الباثولوجيا العامة وما تفترضه من وجود مجال منطقى شامل ينتظم الأمراض الفعلية والممكنة ، وهو الأمر الذى ينبىء ، كما يذهب فوكو ، بالعصر الوضعى المقبل أكثر مما يتصل بالتجربة الكلاسيكية المائلة إلى الانحسار . على كل حال ، أن التصنيفات ، التى كان يتيحها هذا المنهج ، كانت تقوم على تناقض جذرى بين الجنون وأعراضه الخارجية ، وذلك بالقدر الذى لا يمكن أن يوجد بينهما أى نوع من الارتباط المنطقى أو الانتظام الذى يمكن إستنباطه وتحويله إلى قاعدة علاجية فعالة ، وهو الأمر الذى كان يدفع إلى تجاوز هذه العلاقة الظاهرية الوهمية ، والتغلب على فراغها الحتمى بتخيل منظومة من العلل ترتبط أحياناً بعالم الجسم ووظائفه العضوية ، وأحياناً أخرى ، عند تعذر ذلك ، بمجال التقويمات الأخلاقية التى يرد فيها الجنون إلى عيوب أو رذائل لا علاقة لها بالظواهر المرضية . إلا أن الأغرب من ذلك كله هو الوسيلة التى كان يلجأ إليها الفكر الطبى فى القرن الثامن عشر ليربط بين ظاهرة الجنون التى يقوم بتحليلها نظرياً وبين ما يدركه عن طريق المشاهدة والملاحظة من أعراض تتمثل فى شخص الجنون نفسه ، خاصة وأن هذا الفكر كان يقبل كأسباب للجنون عناصر تعد حرة كالعاطفة والخطأ ، وعناصر تعد آلية أو حتمية كالأرواح الحيوانية والأعصاب ، إن هذه الوسيلة ليست إلا خاصية الخيال ، التى توارثها الطب الكلاسيكى عن تجربة اللا — عقل القديمة والتى تتيح له ، بطريقة مضللة ، تجاوز هذا التناقض العجيب الذى يقابله بين الحرية والحتمية أو يلقاه فى الربط بين العواطف والإنفعالات وبين ميكانيزمات الجسد . إن الخيال المرضى هو ما يتحقق ، بالنسبة للجنون ، عبر الهذيان^(٨) .

العاطفة والهذيان :

أن الإعتقاد السائد ، فى بدايات القرن الثامن عشر ، هو أن الجنون ، وفقاً لتعريف فولتير وقاموسه الفلسفى ، مرض « يصيب أجزاء المخ » ، كما كان يعتقد ، تحت تأثير لوك ، بأن مصدره هو إضطراب الشعور والإحساس من غير أن يكون لذلك كله أية علاقة بنفس الجنون التى تظل تحتفظ « ببراءتها » . وكان مما يساعد على تأكيد هذا الإعتقاد هو جنوح الممارسات المسيحية المتوارثة إلى تبرئة نفس الجنون وقبول إعترافه ، كما كان القانون يميل إلى

الإعتراف بالحقوق المدنية للمجنون أو المعزول عند أول بادرة تدل على تعقله وإتزانة . إلا أن القرن الثامن عشر أدرك ، في نهاية المطاف ، أن الجنون شيء يشترك فيه الجسم والنفس معاً ، غير أن السؤال الذى كان يطرح بصدد ذلك غالباً ما كان يتم ، بسبب ما يفترضه إتصال الجسم بالنفس من علاقة ثنائية تربط بين المادة والروح ، فى إطار المذاهب الميتافيزيقية المطروحة آنذاك^(٩) .

أما بالنسبة لتجربة الجنون ، كما تبرزها الممارسة الطبية إبان القرن الثامن عشر ، فكانت تركز بنيتها على نوعين من العلل : العلل الخارجية أو الظاهرة من جهة ، والعلل الداخلية أو الخفية ، وهى التى تتصل بالعاطفة والتصور ، من جهة أخرى . ان العلل الأولى كانت تشمل الإضرابات الظاهرية التى تدرك بواسطة الحس ، والتى تحول من مجاها الخارجى إلى عوامل ودوافع داخلية تُسند إلى حركة سببية غير مرئية ، وغالباً ما كانت الصفات أو الكيفيات ، التى تترجم هى نفسها الحالات والأعراض التى تظهر على المريض ، تتحول من خلال هذه العملية إلى صور حسية تذكرنا بنظرية العناصر الأربعة القديمة^(١٠) ، وإن كانت السببية التى تسند إليها تظل غامضة خفية . ومثال ذلك تحول صفة مثل الحدة أو الثورة إلى صورة الحرارة أو الشعلة الملتهبة ، أو ليست النار هى رمز العواطف الجياشة ومصدر الإنفعال الذى يصعد إلى الدماغ ومركز الإرادة فيشلها ، ويدفعنا إلى أعمال من العنف لا قبل لنا بالسيطرة عليها ! ؟ أما الأحكام الأخلاقية ، التى كانت تنصب على سلوك المريض الشاذ ، وعلى عاداته الغريبة ، فغالباً ما كانت تترجم إلى دوافع دينامية نظراً لإرتباطها بقوة الإرادة ، ومن ثم « بالنفس » وقدراتها . لاغرو أن يربط ، لذلك ، « سيدنام » بين (Sydenham) النفس ووظيفة « الأرواح الحيوانية » التى تعد ، بسبب دقتها المتناهية ، أقرب ما يكون إلى « مادة الروح »^(١١) .

أما العلل البعيدة ، أو غير المباشرة للجنون فسوف تأخذ فى الإتساع إلى درجة تشمل فيها مجالات بالغة التعدد والتنوع . فمن هذه العلل ، التى يبرزها « بلاك » (Black) فى تحليلاته التى قام بها للمحتجزين بملجأ بيت لحم (Belhléem) بين ١٧٧٢ و ١٧٨٧ ، نجد ما يلى : « الإستعدادات الوراثية ، مرض السكر ، حمى النفاس ، إنسداد الأمعاء والأحشاء ، الأمراض التناسلية ، الكسور والرضوض ، اللواط ، المثلية ، القلق ، الحزن ، الغيرة ، الغرور

والهوس الدينى ... » . ومهما يكن الأمر ، فإن هذه العلل البعيدة سوف تزداد إتساعاً وشمولاً وتنوعاً فى الوقت الذى سوف تزداد فيه العلل القرينة تقارباً وتخصصاً . إلا أن دقة هذه الأخيرة ، لن تتعارض مع مرونة الأولى إذ أن كليهما ليس ، كما يذهب فوكو ، إلا مظهرأ من مظاهر التطرف الخاصة بحركة واحدة ، وهى حركة الشهوة أو العاطفة^(١٢) .

ان العاطفة تعد ، فى نظر سوفاج ، أكثر الأسباب ثباتاً ورسوخاً وأكثرها دفعا إلى الجنون وحثاً عليه ، فالإنسان ، كما يذهب ، لا يحسن مقاومة رغباته ونزعاته ، ولا يعرف كيف يسيطر على عواطفه وشهواته أو يخفف من حدتها ، ومثال ذلك ما يتردى إليه من هذيان الحب وإسفاف الذوق وثورة الرفض والإفراط فى الملذات وإرضاء الغرائز البهيمية . ولعل ما يقصد إليه سوفاج ، فى نظر فوكو ، هو إبراز الدور التخريبي الذى قد تقوم به العاطفة المطلقة تجاه الأخلاق والقيم المتعارف عليها ، وإن كان بيت القصيد هو مسئوليتها الجذرية فى خلق إمكانية الجنون ، أو بث بذوره فى أعماق أعماق الإنسان . ذلك أنه منذ ديكارت ، وحتى بعد زوال تأثيره ، كانت العاطفة تعد نقطة إلتحام النفس بالجسم كما كانت تعد ، فى الوقت نفسه ، نقطة إنفصالهما . من ثم ، هذه القابلية الفذة لإلتقاء فاعلية العاطفة أو ديناميتها المؤثرة بسلبية الجسد .

أضف إلى ذلك أن الربط الذى يقيمه القرن الثامن عشر بين الأجسام الصلبة والأجسام السائلة سوف يزيد من فعالية العاطفة وقدرتها على التأثير ، وذلك بسبب إلتقاء الصفات المشتركة بين النفس والجسم من خلال القيم الرمزية على شاكلة الإرتباطات الخيالية بين التوتر والشد والتصلب والجفاف أو بين الليونة والإسترخاء والرطوبة . يوعلى هذا النحو الذى يلتقى فيه كل من الجسم والنفس من خلال الدلالات المشتركة ، تصبح العاطفة ليس المؤثر الأول فحسب ، وإنما الشرط الأساسى لحدوث الجنون . ذلك أن العاطفة ، فى نظر الفكر الكلاسيكى ، تفتح بمحتمياتها العمياء الباب أمام الحرية المطلقة والعشوائية للجنون ، وهو الأمر الذى ينتهى بتدمير الوحدة التى تربط بين النفس أو الروح بالجسد ، أو على الأقل تعرضها لخطر جسيم . إن عرى النفس والجسم تنفصل فى حالة الجنون ، وتتفتت إلى درجة يُعزل فيها الإنسان عن نفسه ويغترب عن

واقعه ، كما أن هذا التفتت الغريب يتبى بأن ينسج حوله عالماً من الأوهام (fantasmes) التى لانتى عن الإلثام فى وحدات خيالية . من ثم تشكل العاطفة أولى المراحل التى تقود إلى الجنون : فهى تولد نوعاً من الإنقصام عن الواقع ، الأمر الذى يولد بدوره مرحلة جديدة من « اللا - وجود » تغلب عليها الخرافة والأوهام والأخطاء^(١٣) .

فى مرحلة التصور الوهمى والتخيلات الزائفة يبدأ الإغتراب مسيرته الأولية نحو « الحرية الزائفة » ، إلا أن الجنون لا يبدأ فعلاً إلا حينما يقع العقل سجيناً لهذه الحرية الوهمية ، فيطلق المجنون العنان لخيالاته وأحلامه الهوجاء مصداقاً لها مؤمناً بها كأنها حقائق راسخة ، ولا تزال هذه الأوهام تلح على مخيلته وأحاسيسه حتى ينسج حولها ضروباً من الأحاديث والعبارات الهاذية التى لا تخلو ، مع ذلك ، من منطق ، غير أنه منطق يدور فى خواء الصور وأحلام الفراغ . ولما كان هذا الكلام الهاذى هو الذى يلعب ، فى نهاية الأمر ، دور المبدأ المنظم والمنسق لأوهام النفس والجسم معاً ، فسرعان ما يصبح ، فى نظر الأطباء ، جوهر الجنون وحقيقته العليا . وهكذا إنطلاقاً من مرحلة العاطفة إلى إتفلات الوهم والخيال يتصوع الجنون فى لغة الهذيان^(١٤) .

يذهب فوكو إلى أن الفكر الكلاسيكى كان يعتقد بوجود ضريين من الهذيان : هذيان ظاهر غالباً ما يشكل العرض الأساسى لمرض الإكتئاب (mélancolie) ، وهذيان كامن يشكل الأساس الخفى لحقيقة الجنون ومصدره الدفين ، وهو ما ينكشف عبر حركات من العنف الصامت ومن غرائب السلوك التى لا يفهم لها سبب واضح ، والتى تفاجئ الناس بمجافاتها للذوق السليم أو العرف العام . ويبدو أن الهذيان هو السمة الغالبة ، فى نظر الكلاسيكيين ، لظاهرة الجنون ، ذلك أن وجوده أشد دلالة على وجود المرض من تغيرات الجسد والسلوك وانحراف العادة . إن الهذيان ، وفقاً لمصدره اللاتينى الذى تنشق الكلمة منه (deliro) هو الانحراف عن جادة الطريق والصواب . ولا شك أن هذا التواجد اللغوى يعد دليلاً ساطعاً على أن الجنون ليس مرضاً نفسياً صرفاً وإنما هو إعتلال يشمل النفس والجسم على السواء . إنه ، كما يقول فوكو : « الجنون نفسه ، وفى الوقت نفسه عبر كل ظاهرة من ظواهره ، التجاوز الصامت الذى يؤسس حقيقته »^(١٥) .

أضف إلى ذلك أن الفكر الكلاسيكى كان يدمج الحلم فى الهذيان كصورة مركبة تجمع بين النوم والخيال ، وذلك إما بطريقة سلبية بحيث يمكن التمييز بين حالة اليقظة عند المجنون (الحالم اليقظ) وبين حالة النوم عند الشخص السوى (الحالم العادى) ، وإما بطريقة إيجابية بحيث يعرف الهذيان على أساس أنه حلم متميز بحالة اليقظة التى تصاحبه ، وهو الأمر الذى يفترض أن الهذيان يأخذ عن الحلم طبيعته الحرة للصور الخيالية ، إلا أن ما يفرقه عنه هو ممارسته لهذه الطبيعة أو الخاصية فى قلب الواقع . كما أن هناك فرقاً آخر يميز الهذيان عن الحلم ، ذلك أن هذا الأخير ، مهما يكن أمر الخداع أو الاختلاط الذى يسمه أو يؤدى إليه ، صادق بطبيعته ولا يعرف الخطأ المقصود ، بينما المجنون يقود حتماً إلى الخطأ لأنه فى جوهره نوع من الخطأ الأساسى الذى يتشبث به صاحبه ولا يجيد عنه . من ثم هذه المسئولية التى تقع على عاتق المجنون فى فكر القرنين السابع والثامن عشر الذى يقدر بأن المكروب ليس ضحية لخدعة أو وهم بقدر ما هو مخطئ لعجزه عن مقاومة إغراءات الأوهام وتكالب الخيالات المتسلطة عليه ، ومن هنا أيضاً تصبح للهذيان ، نظراً لكونه أبعد الظواهر عن حقيقة الواقع والصواب ، هذه المكانة العظيمة فى تعريف المجنون بحيث يتم إقراره كحقيقته الخالصة وأساسه الصلب .

لا جرم أن يكون المجنون ، إنطلاقاً من حقيقته الهاذية هذه ، مزيجاً من الصور الخيالية والعمى ، وخليطاً من الوهم واللغة ومن النوم واليقظة . وهو لذلك كله ليس بشيء فى ذاته ، إلا أنه خواء يبرز للعيان فى صورة رموز وإشارات ، ويتبدى من خلال سلوك وحركات ، أى أن المجنون غيب دائم ، ولكنه غيب يتضح أثره فى الحالات الخاصة والمتفردة للمجنون أو للمجانين أنفسهم ، وهو ، من جهة أخرى ، لا يمكنه أن يخرج إلى الوجود ، بسبب طبيعته العدمية ، إلا بمحاكاة العقل ومناقضة نفسه . إنه يخضع للعقل فيما يفصح به عن نفسه ، ويناقضه وينفيه فى الوقت نفسه بشذوذه عنه وخروجه عن قاعدته ، إنه — كما يقول فوكو — أشبه بـ « الإنهار » الذى لا يسمح لنا بالرؤية فى قلب الضياء بينما العقل نور يتيح لنا الرؤية السليمة والحكم القويم . من ثم يتضح المفهوم الحقيقى لتجربة العزل الكلاسيكى : فهى لم تلغ المجنون عن معرفة سابقة به ، وإنما نفت فيه شيئاً معلوماً وردته إلى حقيقته الوهمية التى

تشكل الصورة السلبية الخالصة للعقل . هذه التجربة السلبية هي لب ممارسة اللا — عقل القديمة ، غير أنها تبرز ، من خلال إطارها التاريخي في القرن الثامن عشر ، على شاكلة إدراك للآخر في إختلافه الجذري ومغايرته التامة ، وهو إدراك تصاحبه الإدانة ولكن تظل غايته الإصلاح أى القضاء على الإختلاف^(١٦) .

الجنون وعلاجه :

إن هذه السلبية الخالصة للجنون وما تؤول إليه من أشكال وضعية عبر القرن الثامن عشر تختلف قوة وضعفاً وفقاً لإبتعادها أو قربها من تجربة « اللا — عقل » الكلاسيكية ، التى يعتمد عليها فوكو فى تحديد أنواع الجنون بدلاً من إعتاده على النظريات أو الملاحظات والمفاهيم الخاصة بالطب النفسى .

من ثم ، نرى أن أقل هذه الأنواع قرباً من المنظور الوضعى ، وأكثرها شفافية وسلبية وتعميماً هي ظاهرة العته (*démence*) إلا أن الطابع الوضعى للمرض يبدأ فى الإزدياد والتكثف مع ظاهرتى الإكتئاب (*mélancolie*) والهوس (*manie*) بسبب إرتباطهما بنسق متكامل من الخيالات والأوهام ، وذلك إلى أن تبلغ « الوضعية » ذروتها فى التماسك والإبتعاد عن سلبية تجربة اللا — عقل الكلاسيكية عبر بعض الظواهر المرضية ، التى تجمع فى نظر أطباء القرن الثامن عشر بين الأسباب العضوية والعيوب الأخلاقية ، مثل الهستيريا ووسواس المرض (*hypocondrie*) وما سيطلقون عليه فى أواخر القرن إسم « الأمراض العصبية »^(١٧) .

وما يقصد إليه فوكو بوضعية المرض العقلى هو القدرة على تعريفه وتحليله بطريقة منتجة فعالة ، بينما تظل السمات السلبية الموروثة عن التجربة الكلاسيكية مجرد تهويمات فلسفية لا قيمة لها من الناحية العملية : ومثال ذلك الخلط بين العته والبله أو الغباء (*imbécillité*) وإن كانت سوف تظهر بعض الفوارق بينهما خلال القرن الثامن عشر ، ولكن من غير أن يكون لها أى أثر علاجى يذكر . فالعته سوف يعرف بأنه عجز يشل القدرات العقلية ، بينما يتسم البله ببلادة الحواس . كما سيضيف بينل (*Pinel*) فيما بعد على العته صفة الحركة ، وإن كانت حركة جوفاء فارغة لا طائل من ورائها ، وعلى البله سمة

الجمود والخمول ، الأمر الذى يصاحبه شلل فى القدرات العقلية والإحساسات الأخلاقية جميعاً .

ويتحدد الاكتئاب من حيث الصفات ، التى تنتظم أعراضه ، بسمات الحزن والسوداوية والبطء والجمود ، ومن حيث البواعث والأسباب بسيطرة الفكرة البسيطة أو الخشية والرعب ، إذ غالباً ما تتسلط على المريض فكرة معينة أو يهيمن عليه رعب من شئ محدد . أما الهوس فيخضع لمبدأ التناسق نفسه الذى يحكم تحليل الاكتئاب ، من ثم يرى ويليس (Willis) أن عقل المكتئب منشغل بفكره تماماً إلى درجة أن خياله يظل راكداً ساكناً ، بينما يكتظ خيال المهووس بحركة دائبة من الأفكار والتصورات العارمة . أضف إلى ذلك أن عقل المكتئب يتركز حول موضوع واحد لا يكف عن تهويله وتضخيمه ، بينما يقوم الهوس بتشويه مفاهيم وأفكار المريض بحيث تشل قدراته جميعاً وتعجز ، من ثم ، عن تمثل الواقع أو الصواب . وكذلك تغلب على الاكتئاب أحاسيس الخوف والتعاسة بينما يتسم الهوس بالثورة والعنف والجرأة . وحينما تحتل التفسيرات الفيزيائية ، إبان القرن الثامن عشر ، مكان الصدارة بدلاً من التفسيرات الميتافيزيقية والآلية المتصلة بما يسمى « الأرواح الحيوانية » ودورها المزعومة فى قنوات الأعصاب ، سوف تلعب « الألياف العضوية » دوراً أكبر فى تفسير الفرق بين الاكتئاب والهوس . من هنا نفهم أن المكتئب هو الذى لا « ينبض » أمام العالم الخارجى نظراً لكون « أليافه » مرخية أو متخشبة بفعل صدمة عنيفة ، وأن المهووس ، على عكس ذلك ، متجاوب مع كل إحتكاك ، الأمر الذى يجعله شديد الإثارة ، شامل الهذيان ، بينما لا يخص هذيان المكتئب إلا نقطة واحدة^(١٨) .

خلاصة القول : ان هذا التحول الذى يقودنا من السلبية المطلقة لظاهرة الجنون إلى تموضعها التدريجى لا يتم هنا على أساس الانتقال من الملاحظات الإمبريقية إلى النظرية العلمية ، كما تفترض ذلك الرؤية التطورية والإستمروية للتقدم العلمى . إذ أن الذى يتم ، فى الواقع ، بصدد ظاهرتى الهوس والاكتئاب ليس الانتقال من الملاحظة إلى بناء الصيغ التفسيرية وإنما قيام « الأشكال الكيفية » أو الصفات بدور الربط والجمع والتنظيم بحيث تتولد منها ، فى النهاية ، البنية الإدراكية التى تضيف على الأعراض قيمتها الدلالية ، وتضمها فى هيئة مجال مرئى تبرز من خلاله حقيقة المرض .

هذا بينما يتم تطور الهستيريا ووسواس المرض في إتجاهين مختلفين : إتجاه يجمع بينهما عبر مفهوم مشترك وهو « مرض الأعصاب » ، وإتجاه يغير من حاملهما « الباثولوجى » التقليدى (الرحم والخصر) ليضمهما إلى مجال الأمراض العقلية . إن تطور الهستيريا لم يتم ، مثل ما حدث مع الهوس ، من خلال الصفات الغامضة وإنعكاسها فى الخيال الطبى ، وإنما إشتق له مجالاً داخل الجسم وفى إطار من التناسق التام بين الأسباب العضوية والقيم الأخلاقية . إن ما يحدث فى تجربة الهستيريا والهيبوكوندريا (وسواس المرض) ، والذي يعد — فى نظر فوكو — دليلاً على تصدع التجربة الكلاسيكية التى ترى فى الجنون نوعاً من الحلم والخطأ ، هو إضفاء محتوى من الذنب والجزاء الأخلاقى على المرض ، الأمر الذى يجعل من « عمى » العقل وتخبطه ضرباً من « الأثر النفسى لخطيئة أخلاقية »^(١٩) .

على هذا النحو تتحدد تجربة الجنون فى بداية القرن التاسع عشر ، عصر الوضعية ، بحيث ، كما يقول فوكو ، : « يصبح لا وعياً ما كان عمى فى العقل وخطيئة ما كان خطأ ، ويصبح كل ما كان يدل فى الجنون على البزوغ الغريب للوجود عقاباً طبيعياً لداء أخلاقى . بإختصار ، ان كل هذه الهرمية الرأسية ، التى كانت تشكل بنية الجنون الكلاسيكى منذ حلقة الأسباب المادية إلى تجاوز الهذيان ، سوف تنقلب الآن رأساً على عقب ، وسوف تتوزع على سطح مجال ستقوم بإحتلاله معا والتنازع عليه قريبا السيكلولوجيا والأخلاق . إن علم النفس الطبى للقرن التاسع عشر قد أصبح ممكناً . ومصدره هو هذه الأمراض أو الآلام العصبية ، أو هذه الهستيريا التى سرعان ما سوف تثير سخريته^(٢٠) .

بيد أن هذا التحول نحو الوضعية ، الذى تتميز به النظرية الطبية ، لا يمس ، كما يبدو ، تقنيات العلاج السائدة خلال القرن الثامن عشر . ذلك أن معظم هذه التقنيات كانت لا تزال تخضع ، إبان هذا القرن ، لتأثير التصورات القديمة ، وأهمها إرتباط الدواء وأثره بالظواهر الطبيعية^(٢١) ، وهذه فكرة تبلورت بوضوح خلال عصر النهضة الذى يجعل من الإنسان كطبيعة مصغرة (microcosme) جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة العامة أو الكلية (macrocosme) .

إلا أن الفكر الكلاسيكى لا يربط بين الدواء العام وبين الأجزاء المريضة إستناداً إلى تمثيله للطبيعة أو إعتياداً على مبدأ « التشابه » الذى كان يحكم نسق المعرفة

إبان القرن السادس عشر^(٢٢) وإنما يعتمد على ما يلعب وظائفها وتشریحياً دوراً عاماً في المجال العضوي ، وهو ما يتم بتأثيره على المخ الذي يشكل مصدر الحساسية العام في الجسم . ومن أهم الأدوية العامة المستخدمة نذكر الأفيون والأنتيمون (antimoine) .

إلا أن هناك أدوية أخرى تؤخذ من الطبيعة نظراً لوجود تشابه بين العناصر المكونة لها وبين العناصر الداخلة في تكوين الأجزاء المريضة . من هنا الدور الذي تلعبه ، مثلاً ، بعض الأحجار الكريمة كالزمرد الذي كان يظن بأن له دوراً مهدئاً ضد العواطف الجياشة والإنفعالات الثورية العنيفة ، كما كانت الشعابين ، سواء في صورة مسحوق أو مدسوسة على شكل قطع صغيرة في الطعام ، تعد دواء فعالاً ضد ثورة الجسد والشبق . كما كانت تستخدم أجزاء من جسم الإنسان كالشعر وبعض إفرازاته كالبول والبراز في علاج بعض الأمراض كوسواس المرض و « أبخرة » الهستيريا وخاصة كل ألوان التقلصات الهستيرية والصرع . هذا غير منتجات العطار كالكاפור والعرقسوس والعسل ونبات البنج (jusquiame) والزنجفر (cinabre) وصمغ الحلثيت (assa-fetida) والحديد التي كان ينصح بها لمعالجة الأمراض العصبية والهستيريا^(٢٣) .

من الواضح إذن أن عالم العلاج لم يكن يخضع كلية لسيطرة الأطباء ، وإنما كان له رواده ووصفاته الإمبريقية وطقوسه ورموزه الراسخة كما كان يقوم على إرتباطات رمزية حول بعض التصورات الخيالية والطقوس شبه السحرية والإلتزامات الأخلاقية القديمة . إلا أن إحتياجات الأطباء المتزايدة سوف تتيح المجال لبعض التحولات الهامة التي تم بعضها ، بالفعل ، إبان العصر الكلاسيكي . على هذا النحو ، سوف تحمل فكرة الإستشفاء (cure) التي تشفى كل عناصر المرض كبديل لفكرة الدواء العام (panacée) الذي يشفى أى مرض . ولما كان على الإستشفاء أن يتوافق مع طبيعة المرض وتطوره ، ولما كان يتعدل على أثر تغيراته ووفقاً لآثاره ، فلقد نتجت عنه ألوان من المرونة والمجدلية المفتوحة ، الأمر الذي فتح المجال لقيام عقلية تجريبية ستكون بدورها بمثابة إعداد لظهور الممارسات الأكلينيكية . أضف إلى ذلك أن فكرة الإستشفاء أتاحت الفرصة لنشأة لون من الملاحظة والحوار بين الطبيب

والمريض في إطار الطب النفسي ، كما كان لها الفضل الكبير في تحويل مبدأ الإيواء إلى طبيعته العلاجية بدلاً من العزل والعقاب اللذين كانا ينانان به في التجربة الكلاسيكية^(٢٤) .

ولقد عرف القرن الثامن عشر ألواناً أخرى من العلاج مثل الموسيقى وإثارة العواطف القوية^(٢٥) مثل الخوف والغضب ، إلا أن فوكو يحذرنا من تفسير ذلك على أنه نوع من العلاج النفسي . فالموسيقى ، في نظره ، تؤثر على الجسد والنفس بقدر ما تؤثر على الحواس ، والعلاج بالعواطف هو ضرب من محاربة الضد بال ضد . من ثم لا بد من مقابلة ثورة الهوس وعنفه بالتخريف والترهيب ، لأن إثارة إحساس الخوف يؤثر في الجهاز العصبي ويجمد الألياف ويوقف حركتها المضطربة^(٢٦) .

على هذا النحو ، لا يختلف العلاج بالوصفات إختلافاً كبيراً عن العلاج بالعواطف ، إذ أنهما ليسا إلا طريقتين مختلفتين لمنهج واحد في الوصول إلى الميكانيزمات المشتركة للجسم والنفس . من ثم ، فإن العلاج النفسي الحقيقي ، إلى الذي يعتمد الأخلاق قاعدة أساسية له ، يعد من عصر آخر : وهو العصر الذي يبدأ حينما تستخدم العواطف ليس كمنهج لتثبيت الحركة المضطربة أو الثائرة وإنما كجزء وعقاب . ذلك أنه حينما يتكرر القرن التاسع عشر « مناهجه الأخلاقية » ، يكون قد تم دمج الجنون فعلاً في إطار مفاهيم الذنب والخطيئة ، لأن الفصل بين الجسدي والنفسي لن يكون له معنى في الطب العقلي والنفسي إلا حينما تكون قضية الجنون قد أخذت تركز حول « مسؤولية الفرد » ، وهي مسؤولية لا يبرز معناها إلا بإتخاذ المجال الأخلاقي بدخيلة الإنسان النفسية مشكلاً بذلك ضميره وحقيقته المعيارية . من ثم ، سيكون العلاج الجسدي ، في بداية القرن التاسع عشر ، طريق الإستشفاء المادي البريء ، بينما يختص العلاج النفسي بمداواة الحرية المخطئة . لذلك يقول فوكو : « إن الطب النفسي الخالص لم يكن متاحاً إلا يوم وجد فيه الجنون نفسه مغتربا في الإثم »^(٢٧) .

ويضيف الكاتب أن مبادئ العلاج النفسي أو الأخلاقي قد تبدو أليفة في المناهج العلاجية الكلاسيكية ، إلا أنه يوضح لنا بأن الأمر غير ذلك ، إذ أن هذه المناهج لا تخضع إلا لتصور واحد لا يتعدى مفهوم الحقيقة والخطأ . فالطب الكلاسيكي ، في الواقع ، قد إصطنع بعامة طريقتين بارزتين من طرق

العلاج : تقوم إحداهما ضمناً على آلية الصفات التي تنسب إلى الجنون بإعتباره اضطراباً عاطفياً ، وهى نوع من الخلط بين الحركة والكيفية يجمع بين الجسم والنفس فى إطار تفاعلى واحد ، وتتجه الأخرى إلى العقل مباشرة فى صورة حوار للعقل مع العقل ، أو مع جوانبه الضالة حيث يعد الجنون ضرباً من الخطأ أو من اللغة الفارغة والصور الوهمية التى غالباً ما تتجسد فى شكل هذيان . وتعمل هذه الطريقة الأخيرة فى العلاج على محاصرة اللا — عقل ، وذلك بإيقاظ العقل من أحلامه الوهمية وسباته المظلم الخيم عليه وعلى الحواس . إن هذا الإيقاظ الذى يتيح نقض أوهام الخطأ والإثابة إلى رشد الواقع وحقيقة العالم سوف يأخذ فى مناهج الطب النفسى فيما بعد شكل العودة إلى قواعد الإلزام الخلقى والخير والقانون (٢٨) .

وبالإضافة إلى طريقة « الإيقاظ » كان يعتمد العصر الكلاسيكى كذلك على طريقة « التمثيل » ، وهى تقوم على محاكاة الهذيان أو مجازاة الجنون فى أوهامه حتى يتبين له خطأ وهمه ، وهى تنتمى إلى تقنية محاربة الوهم بالوهم . كما سيلجأ ، تحت تأثير روسو ، إلى إستخدام طريقة « العودة إلى المباشر » أى إلى الطبيعة البسيطة على مستوى الخيال وليس على مستوى الرغبة والغريزة ، أى إلى طبيعة تشبه حياة الفلاح فى قيامها على بعض المتطلبات الأساسية التى تخلو من تعقيد وزيف الشهوات المصطنعة . إن الطبيعة المقصودة هنا ليست طبيعة الإنسان البدائى التى تخضع لعنف الدفعات الأولية ، وإنما طبيعة الضرورات والحتميات التى تفرضها الحياة الإجتماعية فى أبسط صورها من مأكـل وملبس ومسكن ، وطبيعة الفطرة الأخلاقية السليمة التى تتعارض مع تعقيدات الشهوات الجامحة وشطحات الخيال والأوهام . إلا أن إيلاج الجنون فى مجال الطبيعة سوف ينزع عنه إمكانية التعبير عن حقيقته بلغة اللا — عقل الهاذية ، والقدرة على تجاوز ظواهرها القسرية الرتيبة إلى عالم الخيال واللا — وجود . ولا شك أن هذا التحول نحو المفاهيم الأخلاقية ، التى تؤول إليها التجربة الكلاسيكية للجنون فى نهاية الأمر ، سيشكل الخلفية الجديدة للتجربة التى يطلق عليها القرن التاسع عشر سمات الوضعية والتجريبية .

أضف إلى ذلك أن هذا التصور الأخلاقى الذى سوف يسم ظاهرة الجنون بطابعه سينتهى بفصل عناصر العلاج التى عملت على توحيدها التجربة

الكلاسيكية ، بحيث يؤول ما هو مرض إلى المجال العضوى . ويؤول ما هو خاص بالهذيان وتجربة اللا – عقل القديمة إلى مجال علم النفس . من ثم ، يعمل العلاج النفسى الناشئ على طمس لغة الجنون ودفعه إلى الصمت ، وذلك ، كما يذهب فوكو ، بفصل الجنون عن حقيقته ، هذه الحقيقة التى تنتمى فى جوهرها إلى عالم اللا – عقل ، والتى يفرض عليها أن تفصح عن نفسها على لسان العقل^(٢٩) . ومن ثم تتضح لنا معالم مشروع فوكو فى قطع هذا الصمت وإعطاء الكلمة للجنون . إلا أن الكاتب سرعان ما يتنكر لمشروعه حينما يتبين له أن البحث عن اللغة الخاصة للجنون ليس معناه تحرير المجنون من العبودية والإغتراب وإنما حبسه فى أشكال جديدة من التوضع والتجريد .

- (١) انظر بحثنا « الجنون في الأدب الفرنسي » عالم الفكر ، ص ٤١
- (٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص ١٨٣ — ١٨٦
- (٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٨٧ .
- (٤) Shoshana Felmann, « Cogito et Folie, ou Raison de la littérature », in *La Folie et la chose littéraire*. Paris, Ed. du Seuil, 1978, pp. 52-53.
- تصل هذه الكاتبة ، في تحليلها لمقالة دريدا عن فوكو ، إلى أن هدف الفيلسوف الأخير ليس إلا صياغة « قوى الإنطلاق الغنائية » الفذة و « قيم البائوس » الهائلة التي قامت على أنقاضها تجربة العقل الغربي منذ سقراط وحتى يومنا هذا . ويشاطرها ميشيل سير ، تقريباً ، هذا الرأي . انظر :
- Michel Serres, « Céométrie de l'incommunicable : la folie », in *Hermès I la Communication*. Ed. de Minuit, Paris, 1968. pp. 176-178.
- (٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٨٨ — ١٩٢ .
- (٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ١٩٦ — ١٩٩ .
- (٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٠١ — ٢٠٧ .
- (٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٠٨ — ٢١٦ .
- (٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٢٧ — ٢٣٢ .
- (١٠) من إبداع الدراسات التي قامت على دور الخيال في تشكيل هذه العناصر الأربعة سواء في العلم والأدب هي دراسات جاستون باشلار . انظر في ذلك دراستنا : د . محمد علي الكردي ، « نظرية الخيال عند جاستون باشلار » ، مجلة عالم الفكر ، المجلد ١٥ ، العدد الثاني ، ١٩٨٠ .
- (١١) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٣٣ — ٢٣٧ .
- (١٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٤١ — ٢٤٣ .
- (١٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٤٤ — ٢٥٠ .
- (١٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٥٣ .
- (١٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٥٦ .
- (١٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٥٨ — ٢٦٨ .
- (١٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٦٩ — ٢٧٠ .
- (١٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٧٨ — ٢٨٨ .
- (١٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٢٩٦ — ٣٠٥ .

- (٢٠) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣١٥ .
- (٢١) يعتبر كلود برنار ظاهرة عدم التوازي والتسائد بين الفيزيولوجيا والباثولوجيا ووسائل العلاج سمة أساسية للطب في الفترة الإمبريقية من تاريخه . انظر ، ص : ٢٦ من كتابه : Claude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale. Paris, Carnier-Flammarion, 1966,
- (٢٢) Michel Foucault, les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966, pp. 32-59.
- (٢٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣١٦ — ٣٢٤ .
- (٢٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٢٥ — ٣٢٧ .
- (٢٥) إن العلاج بالموسيقى قد عرفه اليونانيون القدماء ، إلا أنه إشتهر عند الأطباء العرب كالكندي وابن عباس الجوسي وروج له اخوان الصفاء . أما العلاج بالعواطف فلقد عرفه العرب كذلك إذ يذكره ابن أبي أصيبعة في كتابه واستخدمه الرازي وغيره . انظر ما تشير إليه منى شعبان تحت عنوان العلاج بالموسيقى والتطبيب بالوهم أو التخيل في مقالها : « علاج الأمراض النفسية والعصبية في التراث العربى » ، مجلة الباحث ، عدد ١ ، يناير — مارس ١٩٨٨ ، ص : ٣٧ — ٤٢ .
- (٢٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٤٤ — ٣٤٥ .
- (٢٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٤٦ — ٣٤٧ .
- (٢٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٤٨ — ٣٤٩ .
- (٢٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٥٨ — ٣٦٠ .

٤ — العزل الجديد و « تحرير » المجانين

إن القوى اللا — عقلية التي أقصاها نظام العزل ، والتي اغتربت في الأشكال الطبيعية للجنون تحت مسمى الأمراض العقلية ، تأخذ في الظهور من جديد في مجال الأدب إبان النصف الثاني من القرن الثامن عشر . إلا أن أهم ما يبصره عصر التنوير من حياة اللا — عقل عبر شخصية إبن أخ رامو^(١) ، التي أبدع في تصويرها مفكر الموسوعة الشهير ديدرو ، هو أطمار البؤس ووقاحة الحاجة الملحة التي تدعو إلى الشفقة والرثاء أكثر من حثها على الثورة والغضب . ذلك أن هذا العصر ما كان ليتعرف على نفسه من خلال هذه الشخصية الفجة القميئة بينما كانت شخصية الفيلسوف ، التي تحاورها ، تقدم له مُعْرِية صورته مهذبة مصقولة في مرآة الفضيلة . إلا أنه مهما يكن الأمر ، فإن هذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها شخص « المجنون » في صورة فرد من أفراد المجتمع يمكن مخاطبته وتجاذب أطراف الحديث معه .

ولقد واكبت شخصية « رامو » هذه في تمثيلها للطفيلي الأهوج شخصيات أخرى غنى الكاتب « مرسيه »^(٢) برصدها في لوحته الطريفة عن المجتمع الباريزي ، وأبرزها نماذج المتحرر والماجن والتائر الذين لا يكفون عن نقد المجتمع وشجب المظالم والمفاسد التي تشوبه ، والشخصيات الطيبة الساذجة التي لا تكف عن نسج الخيالات والأوهام وإبتداع المشروعات المثلى لتطوير المجتمع وإصلاحه ، الأمر الذي كان يدعو العقلاء الواقعيين من الناس إلى نعتهم بذوى « الرؤوس المفلوجة » . وليس من شك في أن هذه الشخصيات الخيالية الحاملة كانت تمثل صوراً مشوهة أو مسوخا لشخصيات بعض المصلحين من المفكرين والفلاسفة ، ولعل العقل الكلاسيكي يكون قد أنتج لنفسه ، كما يذهب فوكو ، من خلالها قرينا هزليا يتعرف فيه على صورته المضحكة المخزية ، وإن كان يرفضها ، في الوقت نفسه ، رفضاً وأى رفض^(٣) .

الخوف العظيم :

إلا أن هذه الطمأنينة ، التي اكتسبها العقل النظري لم تكن ، كما يبدو ، قد امتدت إلى جموع الشعب الذي بدأت تسيطر عليه ، في أخريات القرن الثامن عشر ، موجات متزايدة من الخوف والقلق ، خاصة في المناطق المجاورة لبيوت العزل . ذلك أن هذه الأماكن المشئومة ، ربما لما يُسمع فيها من أصوات الآلام

وصرخات العذاب ، ولما يقوم به الخيال من تهويل وتضخيم لما يسمع ويشاهد ، أخذت تجسد في ناظره دنيا الخطيئة والآثام ومركز الشرور الموبوء الذى تنتشر منه كل صنوف الأمراض والأدواء الخبيثة . لقد كان كثير من الناس يعتقد بأن داء غريبا ينبعث من هذه البيوت ، وأن إنتشاره يوشك أن يفتك بحياة الناس في المدن المجاورة ، ولقد كثر اللغط حول أسباب ذلك : فهناك من يتحدث عن حمى السجون ومن يشير إلى عبور المجرمين الراسفين في سلاسلهم خلال المدن وما ينتشر في أثرهم من بذور الشر والجريمة ، ومن يدعى بأن الكساح يسبب إنتشار ألوان من الأوبئة الخيالية ، وبأن الهواء ، الذى أفسده الشر ، لا بد سيصيب السكان بالأذى والضرر .

ويرى فوكو أن هذا الخوف الجماعى وما يرتبط به من صور الرعب والهلع يذكر بمخاوف الناس القديمة تجاه البرص والطاعون إبان العصور الوسطى ، كما يبرز نوعاً من التناقض الجديد بين جو المدينة الفاسد الموبوء وجو القرية الصحى السليم . ولعل بعض الأفكار الطبية والأخلاقية بل والأدبية والسياسية^(٤) قد لعبت دوراً هاماً في هذا الصدد ، بالإضافة إلى ما شهدته القرن الثامن عشر من أوبئة وأمراض معدية كالطاعون ، الذى لم ينحسر نهائياً عن فرنسا إلا بعد طاعون مارسيليا لعام ١٧٢٠ ، والملاريا والتيفوس^(٥) . من ثم ينجح إلى فوكو أن قوى اللا — عقل قد أخذت تحتل في التوزيع الجديد لخريطة الشر مكانة الجذام القديمة ، كما جعلت ترتبط ، قبل تبلور الفكر العلمى في مجال الطب ، بصورة المرض من خلال الخيال الشعبى ، الأمر الذى يجمع بين الهوس القديم تجاه الجذام والطاعون وبين حالة الرعب والهلع الجديدة التى تسلك الرذيلة والمرض في إطار واحد . ولا شك أن هذا التصور المستحدث لمفهوم الجنون سيحتم على الطبيب أن يقوم بدور هو أقرب إلى وظيفة المدافع عن المجتمع ضد شرور الجنون منه إلى وظيفة الخير المختص بالتمييز بين الجريمة والجنون .

إن الوضعية الطبية سوف تحكم قبضتها على الجنون بفضل هذا التنشيط الخيالى للهلوسات القديمة أكثر مما يمكنها فعله بواسطة التقدم العلمى ، وهذا يعد ، في نظر الكاتب ، مبرراً إضافياً ليقف الطبيب من الجنون موقف الدفاع ، وسبباً كافياً لتختلط الرؤية الطبية بالأحكام الأخلاقية على كل

حال ، إن إنبثاق الخوف في أواخر القرن الثامن عشر يوحى بأن نظام العزل لم يكن محكماً إلى الدرجة التي يقضى فيها كلية على غياهب الأوهام وهلوسات الخيال في ضمير الغرب . من ثم هذه الإزدواجية التي يلاحظها الكاتب في عملية إدراك ظاهرة الجنون ورواسبها القديمة . ذلك أنه بنسبة لخلفات تجربة اللا — عقل غالباً ما كان يتسم أسلوب الإدراك بطابع العاطفة والخيال المرتدين إلى الماضي ، بينما يتم هذا الإدراك بصدد الجنون في شكله المرضى على أساس من الحس التحليلي الدقيق لظاهرة مستحدثة لها موقعها و « إطارها الزمني والتاريخي والاجتماعي » . إن الإحساس بمظاهر اللا — عقل ، الذي يعود إلى الإنبثاق في أواخر القرن الثامن عشر عبر أعمال ساد وهولدرلين ويستمر مع نرفال ونيتشة ، سوف يأخذ ، من ثم ، طابع العودة إلى « جذور الزمن » حتى يصبح « النقيض الزمني للعالم » ونوعاً من « الغوص إلى أعماق المطلق » . هذا في الوقت الذي يتم فيه إدراك الجنون في إطار « تطور الطبيعة والتاريخ » على شكل تتابع زمني^(٦) .

تأثير البيئة :

إن الإحساس بوجود علاقة بين الطبيعة والجنون ليس بجديد تماماً في طب العصر الكلاسيكي ، ذلك أن كثيراً من التصورات والمعتقدات القديمة كانت لا تزال رائجة في هذا المجال ، وإن لم تكن تقوم على رؤية علمية واضحة : مثل تأثير القمر على الجنون وتأثير المناخ على « الأرواح الحيوانية » وعلى الأعصاب والخيال والعاطفة . إن هذه المؤثرات يمكن ردها ، وفقاً لفوكو ، إلى مبدأ تضافر القوى الكونية (macrocosme) القديم ، وهي التي أدت ، بعد تجريدها من مضامينها السحرية أو الغيبية ، إلى بلورة مفهوم البيئة (milieu) أو الوسط في أخريات القرن الثامن عشر ، وإن لم يكتسب معناه الوضعي إلا إبان القرن التاسع عشر .

ومن غرائب الأمور ، كما يقول الكاتب ، أن مفهوم البيئة الذي يعنى الحتمية لم يتبلور إلا حينما بدأ الإنسان الغربي يشعر بتحرره المتزايد من ضغوط الأسرة والمجتمع ، الأمر الذي أتاح للطبيعة المفسدة أن تؤثر فيه وأن تطلق العنان لشطحات فكره وحواسه وعواطفه ، بعد أن كان الدين والتقويم الاجتماعي والأخلاق يعملان على كبت جيشان رغباته وكبح جماح خياله

ونزواته . وفي حقيقة الأمر ، ان مفهوم الطبيعة يقوم هنا بوظيفتين جد مختلفتين : الأولى سلبية ، وهى التى ترتبط بالبيئة من حيث التطرف والانحراف عن مبدأ الاعتدال والإتزان مثل قسوة المناخ وفساد الحياة الإجتماعية ، بل وكل السمات التى قد تكون إيجابية فى ذاتها مثل الرخاء والوفرة ، ولكنها قد تنقلب إلى نقيضها بفعل التطرف والمبالغة وسوء التقدير ، والأخرى إيجابية ، وذلك حينما تتطابق الطبيعة مع الفطرة الخيرة والعقل ، وتحقق ، من ثم ، للإنسان نوعاً من التوازن النفسى والبدنى الذى يوفر له السعادة وراحة البال .

إن مفهوم البيئة أو الوسط ينسحب على كل ألوان المعارضة التى أقامها الإنسان فى مواجهة الطبيعة ، وهى قد تكون المبالغة فى التقوى والتدين التى تؤدى إلى المألوسه والهذيان ، وقد تكون فى الانحلال والإباحية أو فى الحرية الزائدة والثراء الفاحش ، وقد تكون فى الإفراط فى الدراسة النظرية والحياة المغلقة والبعيدة عن كل ألوان النشاط البدنى والرياضة ، وقد تكون فى الحساسية المفرطة كما هو الحال لدى نساء الطبقات الثرية ، وفى التأثير الضار للمسرح ، كما يذهب روسو ومن على شاكلته من المفكرين ، نظراً لما يغذيه من أوهام وخيالات وإنفعالات قوية . من ثم ، فإن الوسط هو كل ما يناقض حركة الزمن الطبيعية ، وكل ما يكدر حركة الحواس بالإنفعالات الزائدة ، وكل ما يبلبل صفاء الذهن ويفقد الإنسان إحساسه بالحقيقة . وليس من شك فى أن عجز الإنسان عن إدراك حقيقته أمر يهدد حرته وإرادته بالضياع ، ويعرضه — من ثم — لتدهور علاقاته بفطرته وحسه المباشر ، كما يخلخل الأواصر التى تربطه بالمجتمع والزمن والواقع (٧) .

من هنا يذهب فوكو إلى أنه طالما كان الجنون يمثل جزءاً من القوى الكونية التى تحيط بالإنسان ، كما كان الأمر إبان عصر النهضة ، أو لوناً من الارتداد إلى الطبيعة الحيوانية أو الغريزية التى لا تزال ماثلة فيه ، وفقاً للمنظور الكلاسيكى ، فهو ليس إلا نوعاً من القوى الخفية الكامنة سواء حول الإنسان أو فى الطيات المظلمة من أعماق ضميره ، وما كان إنبثاقه — بالتالى — إلا ضرباً من إظهارها أو الإفصاح عنها . أما مع ظهور مفهوم البيئة والوسط ، فإن الجنون تتحقق له بداية زمنية محددة ، كما يزداد نمواً وقوة مع تعقد الحياة الإجتماعية والبيئية الصناعية وإستمرار التقدم . ذلك أن هذه أمور تباعد ، مع

الوقت ، بين الإنسان وبين حياته الفطرية السليمة ، كما تزيد من فرص ضياعه في ألوان الحياة الزائفة وأنماط العيش المصطنعة ، تماماً كما يفسد تزايد التلوث والنفايات الصناعية ، في وقتنا الحاضر ، الحياة الفطرية ويمثل خطراً على الحياة البشرية والحيوانية على السواء .

وإذا كانت زيادة عوامل التقدم وتعقد وسائل الحضارة المادية من الأمور تعمل متضافرة على زيادة فرص الإغتراب ، فإن ذلك معناه أن الجنون لا يشكل ردة إلى الطبيعة الأولية للإنسان ، وإنما ، على العكس ، يمثل قوة زائفة ترتبط إرتباطاً وثيقاً بحركة المجتمع وصورته التاريخية ، قوة تنتهى بتفكيك العناصر الوراثية « النقية » وتآكل الخصائص الفيزيولوجية « السليمة » ، وهو ما يظهر ، بالنسبة للقرن الثامن عشر ، في صورة « تدهور » الأجيال الجديدة ، ويهدد ، وفقاً لأطباء القرن التاسع عشر ، بإحلالها المقبل . ومعنى ذلك أن الجنون لم يعد يشكل خطراً كامناً في طبيعة الإنسان وإنما أصبح خطراً يهدده من الخارج ويأتيه من الوسط الذى يعيش فيه . وهنا يلتقى ، كما يذهب فوكو ، مفهوم « الإغتراب » عند هيجل ، الذى يؤمن بأن إغتراب الإنسان هو ضياع جوهره في حركة الوساطات الخارجية^(٨) ، ومفهوم « البيولوجيا » كما يصوغه « Bichat » وفجواه أن « كل ما يحيط بالكائنات الحية يعمل على تدميرها » ، أى أن كل ما يحدث للفرد من موت أو خلل عضوى أو جنون عوارض خارجية لا يمكنها أن تنبثق من داخله^(٩) .

ان نشأة مفهوم « الوسط » أو المحيط الإنسانى على هذا النحو من الغموض والإختلاط سيكون له من غير شك أثر بالغ في تفجير كثير من الموضوعات الفكرية التى سوف تفجرها العلوم الإنسانية الناشئة ، إبان القرن التاسع عشر ، حول مفهوم الإنسان : مثل التاريخ والفلسفة والإقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس بالإضافة إلى علوم الطب والحياة وما تفترضه من خلفيات إبستمولوجية . إن هذه العلوم سوف تعمل جميعاً على إبراز مفهوم مازال بالغ الغموض والإضطراب حتى يومنا هذا وهو « الإغتراب » (aliénation) ، كما سوف تعمل على تحديد الوسط الإنسانى في صورة مجموعة من الظروف السلبية التى تتعارض مع جهد الإنسان الخلاق وتعمل على طمس حقيقته وجوهره ، ويحيث يمكن إعتبارها إحدى العوامل الأساسية في إصابته بالجنون .

من ثم ، يتلاشى ، كما يقول فوكو ، المفهوم القديم للا — عقل ، ليدوب في ضرب من التجربة الشعرية الحسية أو الفلسفية الجذرية ، كما نرى عند ساد وهيلدرلين ونرفال ونيثشة ، وأرتو ، وهى نوع من « الغوص في قرار لغة تلغى التاريخ وتبرق على سطح أكثر المحسوسات زوالا لتنبئ بحقيقة تنبثق من أعماق الماضى السحيق » ، بينما يتجه ، فى الوقت نفسه ، مفهوم الجنون إلى نوع من التعارض المتزايد مع الطبيعة ، والإنصهار التدريجى فى صيرورة التاريخ ، الأمر الذى يتلاءم مع الحقيقة الجديدة للإنسان ، التى اكتشفها القرن التاسع عشر ، وهى كونه يتميز عن الحيوان الصرف فى أنه « كائن ذو تاريخ »^(١٠) . وذلك معناه ، فى نظر الكاتب ، أن مفهوم الجنون فى القرن التاسع عشر قد تكوّن ، إثر إنفجار الثورة الفرنسية وما واكبها من تغيرات عنيفة ، فى إطار من « الوعى التاريخى » . بيد أن هذه العلاقة ، التى قامت بين الجنون والتاريخ ، سرعان ما سوف تفقد عناصر وجودها لتنزلق إلى ضرب من التصور الاجتماعى والأخلاقي الذى يبرز الجنون فى صورة مناقضة للسوية الاجتماعية .

من ثم ، بعد أن كان الرخاء والتقدم ، إبان القرن الثامن عشر ، من العوامل المرجحة للجنون بما يفرضانه على الحياة البسيطة من ترف وزيف ، أصبح البؤس ، فى القرن التاسع عشر ، هو السبب الرئيسى الذى يقود إليه . ذلك أن البؤس لم يعد ، كما كان فى العصور البائدة إبتلاء من الرب ، وإنما أصبح وصمة تسم الطبقات الدنيا التى لا تتحلى بأخلاقيات ومثاليات البرجوازية . هذا فى الوقت نفسه الذى يحرر فيه التحليل الإقتصادى مفهوم الإغتراب من إطاره التاريخى ليحوّله إلى نوع من « النقد الاجتماعى » المراد به « إنقاذ النوع » . وهكذا يبتعد شبح الجنون عن أنظار الطبقة البرجوازية ، فهو خطر لا يهدد إلا الفئات البائسة المنحلة والمناوئة لها ، وهو فى الوقت نفسه حزام أمان يحافظ على ترابطها وتماسكها كطبقة متميزة وفاضلة^(١١) .

الرؤية العزلية الجديدة :

إن الخوف الذى انبثق فى أخريات القرن الثامن عشر من معازل العزل ، حيث أريد للجنون أن يُكبت ويُقهر ويُنسى ، أعاد إلى القوى المناقضة للعقل

رهبتها وأهوالها ، وبدا كأنه يرد الناس إلى عالم الهلوسات والخاوف القديمة . إنه أعاد ، على كل حال ، طرح قضية الجنون والمجانين بعد غياب طويل ، كما أنه أخذ يثير مسألة ظاهرة الجنون وموضعها من القوى السلبية للاعقل ، وأخيراً دور أو وظيفة عملية العزل نفسها كإجراء قمعي غير محدد .

غير أن الغريب في الأمر ، هو أن عدد المجانين لم يزد ، بالرغم من إنتشار ظاهرة الخوف ، في دور العزل خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر . ويعزو فوكو هذه الظاهرة إلى بعض الإحتمالات القوية أهمها : تراخي عملية العزل ، وتزايد عدد « المجانين » المطلقين في الشوارع ، وتكاثر الإشاعات عن الأمراض الجديدة مثل الأمراض العصبية وعن تعدد الإصابات بالهستيريا والهيبوكوندريا ، وأخيراً تجدد الإهتمام بإنشاء المستشفيات الخاصة بالأمراض العقلية في أواخر القرن ، وهو الأمر الذي قد يفسر تحول عدد كبير من المجانين إليها بدلاً من إستبقائهم في دور العزل والسجون .

ومهما يكن من أمر ، فإن فوكو يلفت نظرنا إلى أن قيام هذه المؤسسات الجديدة الخاصة بالمجانين لا يمكن بأية حال أن يكون ثمرة من ثمار كفاح رواد الإصلاح من أمثال توك (Tuke) وبنيل (Pinel) وريل (Reil) ، لأن جهودهم لا يمكن أن يعتد بها إلا بالنسبة للملاجيء الكبرى التي تنشأ خلال القرن التاسع عشر ، أى بعد مرور رده من الزمن . أضف إلى ذلك ، أن عملية فصل المجانين في مستشفيات القرن الثامن عشر لا تمثل ثورة تنظيمية فعلية ، إذ أن النظم القائمة لم تتغير . كما لم يلعب فيها الطب بعد دوراً هاماً ، ذلك لأن نظم أو لوائح هذه المستشفيات لم تكن تسمح بإستبقاء الفرد أكثر من عام واحد ، وإذا لم يتأثل للشفاء خلال هذه المدة فيتحتم إما إطلاق سراحه إذا لم يكن قد إرتكب جرماً ، أو توجيهه إلى السجن في حال ثبوت جريمته . من ثم ، يذهب فوكو إلى أن الجديد في قيام هذه المستشفيات ليس هو الإصلاح بقدر ما هو إقامة عزل جديد في قلب العزل القديم ، بحيث تتركز الأضواء فيه على ظاهرة الجنون في أدق خصائصها^(١٢) .

على هذا النحو ، لم تعد تتطابق مساحة الجنون في هذا العزل الجديد مع مساحة اللاعقل ، إذ بينما أخذت تجربة الجنون تنعقد حول ماهيتها الجديدة

النامية إلى الداخل على شكل موضوع قابل للإدراك ، جعلت قوى اللاعقل تتناثر وتتلاشى حتى تضيق في صورة سلبية شاملة ، لا تخلو أحياناً من فتنة وجاذبية ، هي دعوى التحرر أو الإباحية (libertinage) إلا أنه إذا كانت تجربة الجنون تأخذ ، هكذا ، في التكوين والتشكل ، فإن الصور القديمة التي كانت تتمثل فيها من خلال سمات « الآخر » جعلت تنجح إلى التنوع والإختلاف في شكل أنواع وأجناس . أضف إلى ذلك أن مفهوم العقل ، الذي أبرزه النهج الديكارتي كقوة خارجية مغايرة للجنون. وغير قابلة للإمتزاج به ، لم يعد له ما يبرره . فالعقل لم يعد في حاجة إلى ما يبرز تعارضه الجذري مع ماهية الجنون الذي كان يهدده من الداخل بقدر ما أصبح لازماً عليه أن ينفذ الآن ، في صورة « اللامتشابه » — كما يقول فوكو — إلى عالم الجنون حتى يدرك تنوعاته وتفرعاته وتشكيلاته المختلفة^(١٣) .

غير أن قيام المنهج العلمي الوضعي في مجال التحليل الطبي وعمل هذا الأخير على تصنيف الأمراض العقلية في صورة أنواع وأجناس طبيعية لم يضع حداً لتجربة العزل بالرغم من إنحسارها إلى أضيق نطاق . بل ان هذه التجربة عملت على تأكيد خصوصيتها في إلحاح وأى إلحاح ، كما قاومت تدخل الطب مقاومة بالغة العنف سواء على مستوى تبرير إجراءات العزل ضد شخص من الأشخاص ، أو في تشخيص المرض العقلي نفسه ، وإذا كان لا بد من أن يسند إلى الطبيب دور أو فعالية ما ، فما كان يقبل منه إلا تقديم النصيح أو المشورة فقط ، وذلك في الحالات التي يرغب فيها الإبقاء على شخص في دور العزل أو يراد تسريحه ، علماً بأن العزل لم يكن — كما سبق القول — يتجاوز عاماً واحداً ، ولم يكن يقصد منه العلاج أو الإستشفاء وإنما الإستبقاء طوال هذه المدة حتى يعود المعزول إلى صوابه ، أو يستمر في غيه فيرد إلى أهله ، أو يلقي به في عرض الطريق . إن تجربة العزل المحدود قد أرادت ، على كل حال ، أن تستنطق الجنون بما يمثله من أخطار تهدد بالموت ومن معان تدل على الانحراف ، وأن تتيح له التعبير عن نفسه في لغته الخاصة به ، وهي لا شك — غير لغة المس القديمة أو لغة الهزل التي كانت تمزجه بعالم اللاعقل ، بل ولا حتى لغة العدم التي أبرزها العصر الكلاسيكي ، إن هذه اللغة المستحدثة ستكون مزاجاً

بين الرؤية العزلية المحدودة وبين الرؤية الطبية التحليلية ، وهى الأساس الذى سيقوم عليه الطب النفسى الإصلاحى بداية من بنيل وحتى بلولر (Bleuler) (١٤) .

إن الجنون يتفرد إذن بعد عزله المحدود ، إلا أن الحكم عليه بالعزل ما زال يربطه ، وإن كان بطريقة غير واعية ، بعالم الجريمة ومحيطها المشبوه . ولعل هذه العلاقة بين العزل والجنون قد تبرز بصورة أوضح حينما نفهم الدور التاريخى الذى يلعبه نظام العزل فى إطار الهياكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الفرنسى فى العصر الكلاسيكى .

من هنا يرى فوكو أن العزل قد لعب فى بدايات القرن الثامن عشر دوراً هاماً فى توفير « فائض سكاني » من العناصر المنحرفة أو غير المرغوب فيها لدفعها إلى المستعمرات الجديدة ، ويبدو أن هذه الظاهرة قد بدأت مع قيام شركة الهند الغربية عام ١٧١٧ ، وغالباً ما كان يتم ترحيل هذه النفايات الاجتماعية إلى أمريكا عبر موانئ روان ولاروشيل (١٥) . كما لعب العزل دوراً هاماً أيضاً فى حل الأزمات الاقتصادية ، وخاصة البطالة الريفية التى تضخمت بعد توزيع « الأرض المشاع » فى فرنسا خلال النصف الثانى من القرن الثامن عشر ، وبعد أن إكتظت « بيوت العمل » بالعاطلين سواء فى فرنسا أو فى إنجلترا . بيد أنه يبدو أن العزل قد أخذ يفقد منذ ١٧٧٠ دوره كعامل اقتصادى ، وانحسرت وظيفته فى إيواء العجزة والمرضى والمعلمين من الفقراء ، ومن ثم بدأ يوجه العاطلون الأقوياء والقادرون على العمل إلى أعمال الطرق والأشغال العامة (١٦) .

ويذهب فوكو إلى أن دلالة هذا التحول تفيد بأن الفقر أو البؤس الذى يدعو إلى التسول لم يعد مرتبطاً بالخطيئة أو الرذيلة ، وإنما أصبح انعكاساً للظروف الاقتصادية . وليس من شك ، كما يقول ، فى أن هناك حداً من الفقر لا يمكن لأية دولة أن تلغيه ، فهو ملازم بالضرورة لكل نظام اقتصادى وإجتماعى ليبرالى (يقوم على الملكية والعمل) . وقد أخذ إقتصاديو العصر يؤمنون بأن وجود الطبقات الفقيرة ضرورة يفرضها ثراء الأمة وإستغلال أراضيها ومواردها المختلفة . ولما رسخ الإقتناع بأن الفقراء هم أساس الثروة

ومعناها الذى لا ينضب ، رد إلى الفقير إعتباره ونسب إليه دور إيجابى وفعال فى العملية الإقتصادية القومية ، بينما كان إلى وقت قريب يعد عاطلاً ومتشرداً غير منتج لا يستحق إلا العزل أو النفى .

إن هذا التحول تدعو إليه أيضاً حاجة الصناعات الناشئة إلى الأيدي العاملة ، ومن هنا لا بد من ربط قضية الفقر بمشكلة السكان وتوفير الأيدي العاملة الرخيصة ، إذ أنه لا يمكن فهم موضوع الثروة كعامل سلبى ، فهى ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالسكان . ذلك أنه بفضل وفرة السكان ، يمكن توفير الرجال الضرورىين للإنتاج ولإثراء الأمة ، ليس فى المجال الزراعى فحسب ، وإنما فى جميع أوجه النشاط الصناعى وحتى التجارى ، أن الثروة فى نهاية الأمر ليست إلا نتاج العمل الإنسانى . من ثم ، سخف فكرة العزل بالنسبة للفقراء ، فالعزل يلغى جزءاً من الثروة القومية وهى المتمثلة فى السكان . على هذا النحو ، سوف ينظر إلى عزل الفقراء على أنه تبديد للطاقات وإلى الإحسان على أنه إهدار للأموال أو تجميدها فى صورة « وقف » بدلاً من إستثمارها فى تنشيط الحياة الإقتصادية . لذلك وجب تحرير الفقراء من العزل وإستخدامهم فى تنمية الثروة القومية بأقل تكلفة ممكنة . أما الفقراء المرضى ، فىرى بعض مفكرى القرن الثامن عشر أنه ليس من الضرورى إيواءهم فى المستشفيات . إذ أنه يمكن مساعدتهم والعناية بهم بصورة أفضل بين أسرهم ، حيث يمكنهم العيش فى محيطهم الطبيعى .

من ثم فإن تحرير المجنون مما يحيط به من قوى اللاعقل القديم ، وتخليصه من رفقة السوء ، ليس تحريراً فى الواقع من الجدران ولا من العزل نفسه ، بقدر ما هو تحرير ، كما يقول فوكو ، من « القوى الغامضة » التى كان أسيراً لها ، وذلك حتى يمكن إدراكه فى ذاته وفى صورته الخالصة من كل الإسقاطات التى سوف تؤدى ، فى النهاية ومن خلال حتميات الفكر الوضعى ، إلى تحديد هويته وكيانه على شاكلة « موضوع » .

من ثم ، يخلص الكاتب إلى أن الحركة الإصلاحية لم تتم فى خط تطورى مستقيم ، وأن شبكة معقدة من الأحداث والعلاقات قد لعبت دورها فى التعرف « الموضوعى » على المرض العقلى ، وفى تحديد الأسس التى قام عليها

« علم النفس الوضعى » . وهكذا يتضح لنا أن المفاهيم التطورية لم تنبثق أو تتولد إلا فيما بعد ، وذلك فى أغلب الظن لإضفاء ضرب من المعنى على الأحداث السابقة . ويرى فوكو ، إضافة إلى ذلك ، أن مرحلة تبلور المفاهيم الوضعية الجديدة مرت فى البداية بفترة إنتقالية إبان الثورة ، وهى تتميز ، فى نظره ، ب بروز ثلاث أبنية كان لها دورها الفعال فى تحديد معالم الجنون بالنسبة للثقافة الغربية ، وإن لم تكن قد تبلورت بعد ، فى هذه المرحلة ، على المستوى المعرفى .

إن هذه الأبنية ، التى تتشكل منها اركيولوجيا المفاهيم الوضعية الناشئة ، تلخص فيما يلى : فى البنية الأولى نرى كيف ينشأ المجال الطبى بعيداً عن مجال العزل ، وفى إستقلال شبه تام عنه إلى درجة أنه لن يصل إلى التطابق معه بصورة متسقة إلا بعد عمليات عديدة من التعديل والتصويب . أما فى البنية الثانية فينشأ بين ظاهرة الجنون والطبيب الملاحظ نوع من العلاقة الخالصة أو المحايدة التى سيكون لها كبر الفضل فى تكوين ما يسمى « بالنظرة الموضوعية » . وأخيراً البنية الثالثة والأخيرة التى يؤكد فيها المنطق الأخلاقى خلطاً قديماً بين الجنون والجريمة ولكن ليس من منطلق اللامسئولية وإنما من منطلق المعقولية ، بحيث يمكن القول بأن الإجرام لا بد أن يكون نوعاً من الجنون^(١٩) .

يرى فوكو ، بصدد البنية الأولى ، أن النظريات الطبية قد عاشت طويلاً بمعزل عن تطور صور الجنون ومفاهيمه فى إتصالها المباشر بنظام العزل نفسه ، إلا أن التحول الجديد لنظام العزل ، الذى كان يخضع — كما سبق القول — لنظم إدارية وبوليسية بحث ، قد دفع المختصين إلى طرح قضية الجنون فى خصوصيتها ، وهذا ما أطلق عليه مسمى « تحرير الجنون » الطنان . ذلك أن تحرير الجنون المزعوم لم يكن له معنى إلا بسبب تمييزه عن مجال الفقر والمساعدة ، وبسبب إقصائه بإسم الوضعية عن السلبات الخيالية القديمة التى كانت تدور فى إطارها هلوسات اللا عقل وإبداعاته أيضاً . أما بالنسبة للجريمة ، فإن هذه الرؤية الوضعية نفسها — للأسف — كانت تدفع إلى إيجاد تشابه خفى وعميق ، تحت وطأة المفاهيم الطبيعية الحتمية ، بينها وبينه . من ثم ، فجّر نظام العزل الجديد لونين جد مختلفين من الرأى : فمن جهة يُرَرُّ

مشروع الذين يريدون الإبقاء على نظام العزل كإجراء مناسب للجريمة والجنون على السواء ، ومن جهة أخرى تظهر رغبة البعض في إيواء المجانين وعلاجهم في دور إستشفاء تقوم مقام الأسر الفقيرة العاجزة . وليس علينا في كلتا الحالتين ، كما يقول فوكو ، أن نرى في هذه الثنائية صراعاً بين القسوة والرحمة ، أى دوراً ما للعواطف الإنسانية في التأثير على الميكانيزمات التاريخية ، فنحن لسنا هنا إلا أمام ضرب من التخبط وتلمس الطريق لتحديد وضع الجنون في مجتمع يحاول الفلج عليه وقهره ، بعد أن صارت قضايا الفقر والمرض والتحرر من الموضوعات التي شغلت الخاصة فترة من الزمن (٢٠) .

يبد أن هذه الإزدواجية سوف تحسمها ، في الواقع ، التعليمات التي أصدرتها الحكومة المركزية في عام ١٧٨٥ ، بغرض تنظيم القواعد المستحدثة لعزل المجانين وتقديم صنوف العون والمساعدة لهم . وتنص هذه التعليمات على أن يكون هذا العون في إطار نظام العزل نفسه ، وليس عن طريق الأسر كما رُوج للأمر في البداية . ويرى فوكو في هذا الحل نوعاً من التوفيق بين عوامل الرحمة والشفقة التي تثيرها حالة المجانين الفاجعة وبين دواعي الحيطة والحذر التي يفرضها كل نوع من التعامل معهم . إلا أن الدلالة الرئيسية التي يستنبطها الكاتب من هذا التحول هو أن الفصل الذي يتعرض له المجانين هذه المرة يختلف اختلافاً جذرياً عن الفصل القديم الذي كانت تبرره حالة الرعب الشديد من الجذام ، ثم من الجنون ، ذلك أنه أقرب إلى ما يشبه الحرص على سلامة المجتمع ، والرغبة في حمايته من خطر المجانين والمعتوهين منه إلى فكرة الإقصاء التي كانت ترى في العزل الحل الملائم لطبيعة الجنون وجوهره الدفين (٢١) .

ومع ذلك ، فإن التجربة الحديثة للجنون لن تكون ، في نظر فوكو ، بالجمع بين وظيفة علاجية تُسَقَط من الخارج على نظام العزل ، إذ أنه يحتم على نظام العزل أن يتطور بفعل قوته وآلياته الذاتية حتى يتهيأ له الإنفتاح على عالم الشفاء ، أو ، بعبارة أخرى ، عليه أن يغير من طبيعته العزلية الخالصة إلى طبيعة طبية وعلاجية تضيف على العزل قيمته الجديدة كضرورة تدفع بالجنون إلى طريق التعقل والرشاد . فالعزل ليس عليه ، كما يقول فوكو ، أن يكون « مجال إنشطار إجتماعي وإنما مجالاً جديلاً يتبادل فيه المجنون واللامجنون حقائقهما

الخفية» (٢٢) . وهذه التجربة هي ، على كل حال ، خلاصة ما توصل إليه « تينون » (Tenon) و « كابانيس » (cabanis) ومفاد ذلك أن عزل المجنون ليس هدفاً في ذاته ، وإنما ضرب من « تحديد الحرية وتنظيمها » . وإذا كان العزل بهذا المعنى ليس « إنغلاقاً على الخارج » ، فلا بد أن يكون ، بالنسبة للمريض ، « إنفتاحاً على الجنون » بحيث يستنفد المرض طاقاته ، ويتخلص من كل الدفعات الزائدة التي تشحنه بها الطبيعة كالعنف والثورة واليأس . من ثم ، يتبين لنا أن الحرية المعطاة للمجنون لا تبرز حيوانيته الكامنة ، أو تدمر حقيقته الآدمية ، كما يذهب الفكر الكلاسيكي ، وإنما هي عامل يضبط خيالاته وأوهامه ، ويرده إلى قناعات الواقع وبساطة الطفولة (٢٣) .

إلا أن الخطوة الأساسية ، التي سوف تحققها هذه التجربة ، تظل ، مع ذلك ، هذه « الوظيفة العلاجية أو الطبية » التي تُضفى على عملية العزل ، والتي لا يمكن ردها ، بأية حال من الأحوال ، إلى دور التقدم العلمي أو إلى تعاطف إنسانى مزعوم ، ذلك أنها ليست إلا إحدى ردود الفعل الممكنة التي انبثقت عن تفاعلات بعض السلوكيات السياسية والاجتماعية في تشابكها مع بعض الطقوس الخيالية والأخلاقية التي ولدتها جدلية العقل والجنون (٢٤) .

أما بالنسبة للنظرة الجديدة إلى الجنون ، فإن الوظيفة التحريرية التي يناط بها نظام العزل المحدود ، سوف تفتح — لا شك — الأنظار على حقيقته وأسراره الخفية ، كما سوف تتيح للمشاهد إمكانية الاتصال به وإدراكه في شكل موضوع محايد بالغ الشفافية ، وذلك بعد أن كانت تجربة اللا — عقل القديمة تربطه بعالم الظلام والقوى الكونية والخيالية الخارقة . إن إنفتاح الجنون وإمكانية الإطلاع على أغواره في يسر وجلاء لم يعودا يذكران بالحيوانية المزرية للإنسان التي كان يحلو للعرض الكلاسيكي إبرازها للمشاهدين بغرض العظة والعبرة ، لأنهما أصبحتا سمة أساسية للرؤية الفاحصة الموضوعية التي تعمل على تحديد مكانته في إطار الحقل المعرفي كشيء ينبثق من أعماق العالم والطبيعة ويخضع لإجراءات البحث والتحليل . من ثم ، إذا كان الجنون في تجربة اللاعقل المنصرمة حراً في ذاته ، فإن الحرية الجديدة التي « يرقى » إليها في عالم العزل الجديد هي أعتى أشكال العبودية والإغتراب ، ألا وهي ضياعه العجيب في ظاهرة الموضوع المعرفي (٢٥) .

ولكن إذا كان إضفاء معنى التحرير على وظيفة العزل الجديد يسبغ على الجنون هالة الموضوعية العلمية ، فإن رد شخص الجنون نفسه مع مختلف العناصر السلبية الأخرى التى لم تثبت إدانتها فى جرائم محققة كالمتهمين بالتسكع والدعارة والإنحلال الخلقى إلى أسرهم أو إلى الجمهور ، (بالنسبة للمريض العقلى فى حالة عدم تأكد دواعى حجزه بعد مرور سنة من عزله) أخذ يطرح مشكلة وضعه بالنسبة لعلاقته بالأسرة والمجتمع من حيث كونه إنساناً « غير عاقل » يعفيه القانون من المسؤولية ، ويحافظ ، فى الوقت نفسه ، على حقوقه . إن هذا التحرر سوف تؤول مسؤوليته إلى سلطة المواطن الذى خلقتة ثورة ١٧٨٩ ، وهو الأمر الذى سيضفى على دوره فى التفرقة بين العقل والجنون ، بعد أن كان الحكم فى هذا الشأن من إختصاص السلطات الإدارية والبوليسية ، الطابع الأخلاقى الملازم لنشأة « الضمير الوطنى » وما يتصل به من واجبات والتزامات . أضف إلى ذلك ، أنه إذا كان الحكم فى نطاق العزل قد أخذ يميل إلى الأخذ بعدم مسؤولية الجنون ، ومن ثم إلى تخفيف الجزاء ، فإنه يصبح فى نطاق الأسرة معرفة وعقوبة فى الوقت نفسه ، لأن المعرفة توازى « الفضيحة والإشهار » فى جرائم العار والأخلاق ، وفقاً لنظرية بريسو فى القانون الجنائى (٢٦) .

من هنا يبرز ، فى نظر فوكو ، خطر الفضيحة إذ أنها تمثل فى المجتمع البرجوازى أشد ألوان « الإغتراب » وأكثرها تهديداً للأخلاق والفضائل التى تعد أساس السلوك العام وغايته المعلنة ، كما أنها ترتبط إرتباطاً وثيقاً بتكوين « الرأى العام » الذى يشكل أقوى الروابط الإجتماعية التى تقوم عليها سمعة المواطن وشرفه . إن الفضيحة تعزل ، من ثم ، المدان عن المجتمع برمته لأنها تقصيه عن ضمير الجماعة ، كما أن الحكم فيها والعقاب متلازمان ، وهما ليسا من إختصاص سلطة محددة أو بعينها وإنما من شأن المجتمع الذى لا يتم شئ فى هذا الصدد إلا بإرادته .

على هذا النحو ، يمكن القول بأنه بعد أن كان العزل يخفى « المدان » بين جدرانهِ ويطويه بعيداً عن أعين الناظرين ، أصبحت الفضيحة تشهره إشهاراً وتعلن رذيلته إعلاناً يجعل منها جوهر العقاب وغايته . من ثم ، فإن هذا البعد الأخلاقى المتولد عن هذه الجدلية الفردية بين العزل والمجتمع هو الذى يطبع علم

نفس الإجرام الناشئ بطابعه ، ولم يؤد إليه — كما يظن البعض — تزايد روح العدالة والتراحم الإنساني^(٢٧) . إن علم النفس الإجرامى الجديد يمثل ، كما يقول فوكو ، نوعاً من « الصورة المعكوسة للعدالة الكلاسيكية » ، وذلك بالقدر الذى كان يقوم فيه على إظهار ما كانت تعمل على إخفائه ، كما أن الضمير الذى يقدم إليه دخيلة الإنسان فى صورة موضوع لم ينشأ إلا من « ظاهرة الشعور الشائر » ضد الفضيحة^(٢٨) .

والغريب فى الأمر ، كما يذهب الفيلسوف ، أنه كلما اتسع مفهوم العدالة ، وكلما تجاوز هذا المفهوم الإجراءات الجزئية والخاصة نحو المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان وواجباته ، وكلما ارتبطت أحكام هذه العدالة بالضمير العام للأمة ، فإن مفهوم الجريمة يزداد إستبطانه ويصبح معناه أكثر خصوصية وارتباطاً بضمير الإنسان وسريته . من ثم ، يمكننا فهم هذه العلاقة الجذرية التى تربط بين علم النفس الناشئ كمجال لمعرفة داخلية خاصة بالفرد وبين أشكال الحكم التى يطلقها الضمير العام . ذلك أن معرفة دور الماضى والبواعث وعوامل الوراثة لم تكن متاحة إلا فى اليوم الذى اكتسبت فيه الرذيلة والجريمة معناهما فى نظرة الإدانة الشاملة التى يستصدرها الضمير. السائد تجاه « الآخر » . إن الجريمة والرذيلة لا مكان لهما فى قلب هذا الضمير ، لذلك هو يلغيهما أو يقصيهما ليصبحا فى حكم السلب والعدم ، ومن هنا إسقاطهما على الآخر ، وإرتباطهما — من ثم — بالبوؤس والجريمة والجنون — وهكذا يصبح جوار الجنون مع الجريمة فى قلب نظام العزل إشتراكاً فى مصدر واحد وهو العدم ، وهكذا يتولد مفهوم جديد لحقيقة الإنسان : فما كان تجاوراً فى الظاهر يصير إشتراكاً أو إتحاداً فى الباطن . ومن هنا تنشأ الملازمة بين الجريمة والجنون ، ومن هنا يقوم دور علم النفس فى تحديد درجات البراءة أو اللامسئولية التى توازى لحظات الوهم والعدم إبان ارتكاب الجريمة^(٢٩) .

نشأة المصحة وفلسفة الإصلاح :

إن فكرة المصحة العقلية أو المستشفى الخاص بالمجانين^(٣٠) تنشأ مع الثورة الفرنسية ، ويلعب بنيل طبيب Bicêtre الإصلاحى الشهير دوراً أساسياً فى هذا الصدد ، وذلك بالقدر الذى مثل فيه ، إبان فترة الثورة والجمهورية الأولى

(١٧٨٩ - ١٨٠٤) ، « الوظيفة الطبية » أفضل تمثيل في الكشف عن المجانين الفعليين وفصلهم عن المجرمين وفي تحديد موضوع الجنون وتخليصه من كل ألوان الزيف والخداع العالقة به من رواسب الماضي وأوهامه وهلوساته . أضف إلى ذلك أن نزع القيود والأغلال عن المعتوهين ، الذى واكب قيام المستشفيات الخاصة بهم ، كان له دوره العظيم أيضاً فى خلق نوع من « الأسطورة » حول شخصية بنيل وحول أهمية حركة الإصلاح فى ترسيخ مفهوم الحرية ، التى كان على المرض العقلى أن يبرز من خلالها حقيقة صافية خالصة من كل ألوان الضغط والقهر والتعذيب .

إن تحرير المجنون ، الذى يتم بنزع قيوده وأغلاله ، يرفع عنه — لا شك — حيوانيته التى كان ينسبها إليه الفكر الكلاسيكى ، والتى هى فى الواقع نتاج العزل نفسه ، كما يرد إليه آدميته وطبيعته الحقة . إلا أنه لهذه الطبيعة الخالصة ولا هذه الآدمية هى الإنسانية المطلقة ، فهذه الطبيعة التى يرد إليها المجنون بعد تحرره هى ضرب من الألفة الحيوانية التى يسهل على العقل فهمها وترويضها ، وهذه الإنسانية هى الصورة الاجتماعية المثلثى التى يجب على المريض أن يتطابق معها أو يتحد بها عبر بعض النماذج الأليفة الطبية التى يجعلها المجتمع ويجعلها فى مرتبة القدوة والمثل الأعلى كالحادم الأمين أو الجندى المخلص الشجاع وغير ذلك من النماذج الاجتماعية المحببة . ومعنى ذلك ، كما يذهب فوكو ، أن رد الجنون إلى العقل هو سحب العلاقة الاجتماعية بما يلازمها من تصورات أخلاقية وأحكام قيمية على حالة الطبيعة ، بحيث تصبح حقيقة المجنون بعد علاجه هى « هذه الطبيعة ولكن فى صورتها الاجتماعية المجسدة » (٣١) .

من ثم ، تصبح المصحة أو يصبح الملجأ هو المكان الأمثل الذى تسود فيه الأخلاقيات الاجتماعية وقيم الأسرة والعمل وكل فضائل المجتمع البرجوازي الصاعد ، وإذا كانت هذه الأخلاقيات والقيم تستطيع أن تسود ، فلأن فى قرارة كل مجنون أو مريض عقلى جذور فطرة أخلاقية ضاربة فى أعماق الضمير ولا يمكن لأى مرض أو خلل عقلى أن يقتلها مهما بلغ من قوة وبطش . إلا أن فوكو يحذرننا بأن وظيفة الأخلاق هنا ليست خاصة بالإنسان فى عموميته الإنسانية وإنما فى إرتباطها الوثيق بالمجتمع البرجوازي وقيمه ، ذلك أن الجنون الذى ارتبط فى نظام العزل بالفقر والانحراف كان غالباً ما ينتهى إلى مفهوم

الخطيئة والسقوط ، أما في مفهوم المصحة فهو لا يتعدى مستوى الانحطاط الإجتماعى والانحلال الأسرى تماماً كما يتمثل في ارتباط الفقر بالجريمة والرديلة ، وعمما قريب سيصبح الجنون ، مثل الإجرام ، ملازماً للطبقات « الدنيا » من المجتمع ، وهى الطبقات التى تهم بأنها مصابة بالانحلال(٣٢) .

لذلك يؤكد فوكو أن المصحة ، التى ابتكرها نظام الإصلاح ورفعها الفكر المحافظ إلى مستوى الأسطورة ، لم تكن مكاناً حراً للملاحظة والتشخيص والعلاج كما يمكن أن يخيّل إلينا لأول وهلة . بل على العكس من ذلك ، لقد كانت أشبه بساحة قضائية يتهم فيها المريض ويحكم ويعاقب ، ولا يفرج عنه إلا بغرس الندم والتوبة في ضميره ، كما لو أن الجنون لم يبرأ إلا في الظاهر . أضف إلى ذلك أن الإصلاحيين توكّ الإنجليزى وبنيل الفرنسى لم يدخلا في الواقع ، كما يزعم الكاتب ، الطب إلى المصحة ، وإنما أدخلوا شخصية الطبيب ، هذا الغائب الكبير إبان تجربة العزل السابقة ، بما يمثله من هبة ووقار على المستوى الأخلاقى والاجتماعى . ولعل أهم الوظائف التى كلف بها الطبيب هى فرضه نوعاً من الوصاية والحماية على شخصية المريض القاصرة ، وعمله على إبراز ألوان الإغتراب التى تطمس شخصيته الاجتماعية كأنما لم تكن هذه السبب فى علته وضياعه . كما أن الصفات التى كانت تنسب إليه ، طالما أن دوره هو فى الحقيقة ليس معرفة الجنون وإنما السيطرة عليه وترويضه ، هى ميزات رجل الإدارة من قوة وحزم وهيبة وضرامة ، ذلك لأن الطبيب يمثل فى المجتمع البرجوازى الصاعد سلطة « الأب والقاضى والقانون » ، كما أن ممارسته الطبية والعلاجية ليست إلا ضرباً من « طقوس النظام والسلطة والجزاء »(٣٣) .

والغريب ، كما يذهب فوكو ، ان هذه المفاهيم سوف تنتشر مع بدايات الطب النفسى والطب الوضعى من غير أن يكون الأطباء على وعى تام بالخلفية الأيديولوجية وأحكام القيمة الكامنة وراءها . إن الأطباء سوف يعملون فى مجال الطب النفسى أو العقلى كما لو أنهم يملكون ، بفعل خبرتهم ومواهبهم العلمية الخارقة ، قدرة أخلاقية فذة على العلاج والشفاء ، وهو الأمر الذى سيؤدى إلى إغتراب المريض وطمس شخصيته من خلال خضوعه لهيمنة الطبيب المعجز وتسليمه بدوره السحرى وقدرته الإلامتناهية على شفائه وورده

إلى السوية . إن ما يتم هنا من « موضوعية » منذ بينل وحتى فرويد ، في قلب المعرفة والممارسة الطبية النفسية ، يعد نوعاً من « التشيء السحري » الذى يقبله المريض ويتواطأ معه . من ثم ، فإن المرض العقلى المزعوم ، الذى ساعدت الممارسات الأخلاقية الصريحة على تضخيمه وتهويله والذى انتهى المنهج الوضعى بتغليفه بأساطيره وأوهامه عن الموضوعية العلمية ، لم يكن إلا مرضاً زائفاً ، وإن كان قد عولج « معالجة صادقة » لكنها تقوم ، فى الواقع ، على الإيهام والتضليل . ويذهب فوكو إلى أنه حتى فرويد نفسه ، الذى اكتشف كثيراً من الخدع والأبنية الزائفة للمصحة « كالصمت والنظرة والإعتراف الذاتى ومفاهيم الجزاء » ، عمل على تمجيد شخصية الطبيب وإحكام سيطرته على المريض بفضل عملية التحويل التى يحس بها هذا الأخير تجاهه ، الأمر الذى أدى — لا شك — إلى تجاوز فكرة المصحة ، ولكنه حبس المريض فى الوقت نفسه فى الموقف التحليلى وجعل من الطبيب الذات المطلقة التى تجمع كل إمكانيات تحقيق الإغتراب ورفعته^(٣٤) .

عود على بدء :

على هذا النحو يتبدى لفوكو أن سعى الإصلاحيين إلى تحرير المجنون من قيوده وأغلاله لم يأت بشيء جديد حقاً . ذلك أن بينل وتوك لم يقوموا إلا برد ظاهرة الجنون إلى مصدرها الأول فى قلب التجربة الكلاسيكية ، وهو لا يخرج عن معنى الحرية وما يرتبط بها من شطحات الخيال والعاطفة والهذيان . وإذا كان ذلك كذلك ، ألم يكن العزل نفسه إعتراضاً ضمناً بهذه الحرية المطلقة الشاردة التى تهدد أمن الناس وراحتهم ؟ لقد كان الجنون حرية بقدر ما كان يحرر الإنسان من واجباته ومسئوليته : حرية فى المؤثرات والأسباب ، لأنه يطلق العنان للعواطف الجياشة والخيال الجامح ، حرية فى مجتمع يكثر فيه الحديث عن الإباحية والشر والجزاء ، وأخيراً حرية فى الأعماق وحتى الجذور غير أنها حرية هشة رعناء .

وذلك لأن هذه الحرية لا تكاد تدرك ، كما يقول فوكو ، فى لحظة الاختيار بين العقل ونقيضه حتى تحبس فى « حتمية الجسم » وآلياته . ومن ثم هذا التناقص الجذرى : فهذه الحرية التى تؤسس الجنون سرعان ما تفلت منه لتربطه

بعالم يناقضها تماماً ، عالم لا يعرف « الحقيقة » أو « البراءة » إذ أنه ليس إلا مجالاً لإحتمالات « الخطأ والجريمة والمهزلة » . معنى ذلك أن ماهية الجنون كحرية ليست بكافية لتجيب كيانه ولكي يقر هذا بها نظراً لكون الجنون الفعلي يتجاوز بكثير حقيقته وجوهره . من ثم إيمان الكلاسيكيين بقليل من « الجرم أو الخداع » وبقليل من « اللا أخلاق » وحتى بقليل من « العقل » مع الجنون ، ومع ذلك فهذا الإيمان لا يقوم على تناقض ظاهر أو باطن ، لأنه جزء ملازم « لطبيعة » الجنون .

إن هذه الحرية الأساسية الغامضة هي ما يطالب بها ، وفقاً للفيلسوف ، كل من توك و بينل ، وهي ما يحاولان صلبها في الأحداث وتشكيل حياة المجانين في إطارها ، بل وجعلها معياراً أو قاعدة يتم على أساسه أو أساسها إظهار حقيقة الجنون . إلا أن محاولة إدراك هذه الحقيقة الزائفة في إطار المفاهيم والبناءات الوضعية لا يؤدي إلا إلى الحصول على مجموعة من التناقضات :

أولاً : لا تبرز حرية المجنون إلا في عزلة أشد إحكاماً من مكان العزل القديم .

ثانياً : يُحرر المجنون من العلاقات المشبوهة التي تربطه بالجريمة وعالم الشر ، ولكن ليحبس في إطار صارم من الحتميات الطبيعية والبيولوجية ، ذلك لأن براءته لا تقوم إلا مع الشلل التام لإرداته ، ومن ثم لحرية الحقيقية .

ثالثاً : تُنزع عن المريض قيوده وأغلاله بإسم الحرية ، ولكن تنزع عنه في الوقت نفسه إرادته التي تنقل مغلوله مشلوله إلى إرادة الطبيب الحاكم بأمره (٣٥) .

خلاصة القول : يذهب فوكو إلى أن الجنون قد خضع إبان العصر الكلاسيكي ، بعد وفرة من الإشارات والدلالات في عصر النهضة ، لضرب من الصمت المطبق الرهيب ، وهو إن تُخص بمعنى من المعاني أو أُشير إليه بدلالة فما كان فحواه يتعدى الصورة السلبية المناقضة لحكمة العقل ورشده ، فالجنون من حيث المضمون لا يخرج عن إطار الخيال الشارد والوهم الجانح والعدم المبدد لكل أنواع الضبط والاتزان ، ومن حيث القدرة على الإبانة والتعبير

لا يتجاوز لغة الهذيان التي لا تفصح إلا عن كثير من الخلل الذي لا يمكن للعقل أن يدرك أبعاده إلا من الظاهر .

بيد أنه مع تجربة « ابن أخ رامو » يبرز الجنون مرة أخرى عبر اللغة وشطحات العقل الهازل الماجن ، وهو لا يكتفى بالبروز في صورة الهلوسة والتهريج ، وإنما يخاطر بالإشارة ، من قلب الحاجة الملحة والتناقضات الفاجعة ، إلى الحقيقة الإنسانية المؤلمة ، حقيقة التناحر أو التطاحن التي يترعرع في ظلها الظلم الإجتماعي وتحول فيه القيم والفضائل إلى أوهام وأساطير . وحينما تتوثق العلاقة بين اللغة والجنون فإن حقيقته تبرز لنا عبر الشعر الرومانسي في شكل حلم قديم يردنا إلى أعماق مكنون الفردية البشرية ويبحث فينا إنعكاسات غائمة للصورة الهلامية الأولى للكون .

من هنا تلتقى عبر خطاب الحلم والهذيان — كما يقول فوكو — « إمكانية التعبير الغنائى عن الرغبة » و « إمكانية شاعرية الوجود » . ذلك لأن « شاعرية الفؤاد » في « وحدته الغنائية المضطربة » ليست إلا ضرباً من العودة المفاجئة والمباشرة لغناء الطبيعة والوجود لحظة إنبثاقهما الأول ، كما أن العالم في « صمته الطويل أمام إختلاجات الفؤاد » ينتهى بإكتشاف صده مُردداً في قرارة هذا الفؤاد^(٣٦) . إن لغة الجنون في الشعر الرومانسي ، كما يقول الكاتب ، هي « لغة النهاية القصوى ولغة البداية المطلقة ولغة نهاية الإنسان الغارق في أحضان الليل وإكتشافه في قرارة هذا الليل لنور الأشياء في لحظة إنبثاقها الأول » . إن قوة الجنون وجاذبيته تتحددان هنا في كونهما يكشفان سر الإنسان العميق الذي يطمح في أن تكون « نقطة سقوطه النهائى والأخير هي عودة صباحه الأول » وأن تكون « نهايته بداية جديدة له »^(٣٧) .

لقد كانت رؤية الجنون ، في عصر العزل ، تبرز الهوة السحيقة التي تفصل الإنسان عن الحيوان من الظاهر . أما في القرن التاسع عشر فالرؤية الطبية والفلسفية قد أصبحت موضوعية وعاطفية في آن واحد . لقد كانت موضوعية أو « حيادية » بقدر ما كان العلم يكتشف في المجنون أسرار الإنسان الدفينة ، وهذه الأشكال الغائمة التي يتشكل منها كيانه وحقيقته ، و « عاطفية » بالقدر الذي لا نستطيع فيه التعرف على المجنون من غير التعرف

على أنفسنا ، ومن غير أن نحس بكل هذه الخلجات والهمسات والومضات التي تعترك في أعماق الوجدان . إن الإنسان يطالع نفسه في مرآة الجنون ، وإن كانت صورته التي تُرد إليه صورة وقحة ومزرية ، إلا أنها في الوقت نفسه . ساحرة فاتنة ، وذلك لأن الجنون يعبر عن حقيقتنا الإنسانية في قوة وروعة تتجاوزان بكثير ما يمكن أن نحسه من هذه الحقيقة أو نعبر عنه . من هنا إستحالة قيام المعرفة الموضوعية في أدق صورها وأشكالها من غير أن تصاحبها حركة « تعرف » على حقيقة الإنسان الكامنة في طيات الجنون . إلا أن هذا التعرف سيختلف في جوهره عن مضمون التجربة الغنائية التي تفترض نوعاً من المشاركة والتوحد بين الإنسان والوجود ، وذلك بالقدر الذي سنقوم فيه ، بدافع الخوف ومن منطلق الحماية والدفاع ، على الإعتقاد بأن المجنون هو « الآخر » في جذريته المناقضة لذات العاقل ، وبأنه — من ثم — ليس إلا « شيئاً » يخضع لسيطرة الطبيب وحكمه (٣٨) .

إن ما يكتشفه العلم الوضعي في القرن التاسع عشر من حقائق الإنسان المضيفة عبر الجنون هو أن المجنون صورة مرتدة من الحياة البدائية للإنسان الأول في خضوعه لغرائزه ودفعاته العضوية المباشرة والملحة ، وأن الجنون نوع من الطفولة المزمنة والشيخوخة المتفسخة سواء بسواء : ففيه يمكننا أن نرى صورة البراءة أو السذاجة المملة التي تعوق نمو الشخصية وإكتمالها ، وفيه يمكننا أن نقع على صورة النهاية المؤسفة التي قد يؤدي إليها جموح العواطف وإستبداد الخيال وتعتقد أنماط الحياة المدنية . أضف إلى ذلك أن الجنون ، بتعطيله للحرية والإرادة عند الإنسان ، ينصر الجانب العضوى فيه ، وهو — لا شك — الجانب الوحيد الذي يقبل التوضع ويخضع لحتميات القوانين العلمية . إلا أن إنتصار هذا الجانب العضوى يختلف في الجنون عنه في أمراض الجسد . فهو لا يبرز من خلال الجنون — كما يمكن أن يفعل مع الجسد — مجرد أعراض أو ظواهر باثولوجية ، وإنما يوقظ عالماً مظلماً يجيش بالغرائز والدفعات الشريرة والعنف المكبوت ، الأمر الذي يفجر لدى المريض نوعاً من الحرية البيمية البالغة الضراوة . وليس من شك في أن هذه الطبيعة الغريزية والحيوانية الشريرة تختلف إختلافاً كبيراً عن الفطرة أو السليقة الخيرة ، لذلك نراها بما تثيره عند المجنون من جموح العواطف وشطط الرغبات والأوهام

والخيال أشبه بقيد يشل إرادته ويرفع عنه مسئوليته ، وذلك بالقدر الذى يمثل فيه هذا القيد نوعاً من « الحتمية الموضوعية » التى يناط بالطبيب تقدير درجة قوتها ومدى تأثيرها على سلوك المريض ، خاصة فى حالات الجريمة (٣٩) .

إن تموضع الجنون وحصره فى نطاق « الآخر » على شكل حتمية طبيعية هو أهم ما يفرق تجربة الجنون فى العصر الوضعى عن تجربة العصر الكلاسيكى الذى جعل من الجنون علاقة داخلية بحتة ، لأنها لا تخص إلا العقل وتجاوزه لنفسه فى لغة الهذيان . ولعل مرض الشلل العام ، الذى كانت ترد أعراضه إلى آثار « السفلس العصبى » ومرض الجنون الأخلاقى (moral insanity) لهما أهمية خاصة فى إبراز هذه الموضوعية الكاذبة التى يشير إليها فوكو . ذلك أن الشلل العام ، وهو الجنون « الأمثل » بالنسبة للقرن التاسع عشر ، كان يشكل الدليل القاطع على أن « الذنب وإدانتته والتعرف عليه أمور تبرز وتختفى فى إطار الموضوعية العضوية » ، أى أن ما يخفيه الإنسان من خطيئة فى أعماقه ، يلقي جزأها حتماً فى أعضائه ، وهو ما يؤدي — كما يقول فوكو — إلى « حبس الإنسان فى موضوعيته » . أما ما يسمى بالجنون الأخلاقى فقد يدل بصورة أفضل على تموضع الجنون . فهذا المرض النفسى لا يعرف له هذيان أو أعراض نفسية محددة ، وذلك إلى درجة أن المريض يكاد يحسب سليماً معافى فى حالة هدوئه وسكونه ، وهو ليس بذلك فى الواقع . ولما كان هذا المرض لا يظهر إلا على مستوى السلوك والميكانيزمات الجسدية والعضوية ، فإن ذاتيته كانت تبدو كما لو أن ليس لها وجوداً إلا فى صورة موضوعية بحتة ، وكأنما حقيقة الإنسان من خلال تجربة الجنون تتحول ، وفقاً لتعبير فوكو الرائع ، إلى « موضوع خالص خاضع للإدراك والملاحظة العلمية » (٤٠) .

ويبدو أن هذه المفارقة ، التى تحدد الجوانب الوضعية للظواهر عن طريق السلب ، قاسم مشترك لمجمل فروع علم النفس الوضعى خلال القرن التاسع عشر . ومفاد ذلك أنه حينما يحدد هذا العلم الشخصية عن طريق الإزدواجية والذكاء بواسطة التخلف أو الضعف العقلى ، فإن حقيقة الإنسان لن تبرز إلا عن طريق مغايرتها لذاتها ، وإلا حينما يضيع الإنسان نفسه أو يغترب ويصير آخر . وليس من شك فى أن إغتراب المريض فى إرادة الطبيب سوف يشكل « قبلية » صريحة للإدراك العلمى والطبى ، وهى قبلية سرعان ما ستلازم

مفهوم الإنسان بعامة . ذلك أن الحقيقة التي تبرز من خلال شخص المجنون هي نفسها حقيقة الإنسان في حالته الموضوعية ، إلا أنها حقيقة لا تظهر ، للأسف ، إلا حينما يفقد الإنسان إنسانيته ويتدنى إلى مستوى الشيئية . وليس من شك في أن تاريخ هذا الإغتراب وضياح الحقيقة الإنسانية الذي يلزمه إشكالات الأرضية التاريخية الضرورية لقيام علم النفس الغربى ، وهو العلم الذى لا زال يشكل « جزءاً من جدلية الإنسان الحديث في صراعه مع حقيقته » (٤١) .

- (١) راجع التفاصيل في مقالنا « الجنون في الأدب الفرنسي » ، عالم الفكر ، ص : ٣٤ — ٣٥ .
- (٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٧٤ — ٣٧٥ .
- (٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٧٥ .
- (٤) كثير من كتاب القرن الثامن عشر أضفى على الريف طابع المثالية والبيوتوبيا وعلى رأسهم روسو وبرناردان دي سان بيير والأب موريللي ، كما يشهد آخر هذا القرن إزدهار نظرية الإقتصاد الطبيعي التي روج لها فرانسوا كينية ، وهي نظرية تمجد الزراعة على حساب الصناعة .
- (٥) انظر : Mohamed El Kordi, *Bayeux aux XVII et XVIII Siècles*. Mouton, 1970, pp. 142-149.
- (٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٧٨ — ٣٨٣ .
- (٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٨٥ — ٣٩٣ .
- (٨) إن الظاهرية هي أساس إغتراب الروح أو المطلق عند هيجل ، ذلك أنه كما يقول : « كل شيء ، وفقاً لظاهره سواء ، فهو نقيض لما هو — لذاته ، وما هو لذاته ليس مطابقاً لحقيقته ، بل مخالفاً لما يريد أن يكون » . انظر مقالتنا عن « الجنون في الأدب الفرنسي » عالم الفكر ، ص : ٣٣ .
- (٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٩٤ — ٣٩٦ .
- (١٠) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٩٧ .
- (١١) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٣٩٨ — ٣٩٩ .
- (١٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٠١ — ٤٠٧ .
- (١٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٠٨ — ٤٠٩ .
- (١٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤١٣ — ٤١٤ .
- (١٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٢٢ .
- (١٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٢٤ — ٤٢٧ .
- (١٧) لقد راجت إبان الثورة الفرنسية كثير من التصورات « الأيديولوجية » عن الحرية الإنسانية ومنها مثلاً دعوى إلغاء النقابات الحرفية حماية لحرية الفرد ، وكذلك كانت هناك دعوى بأن المرض سواء أكان جسدياً أم عقلياً شيء يخص الأفراد والأسر في المقام الأول ، ولذلك ليس على الدولة أن تتدخل في هذا المجال إلا بتنظيم المعونة والمساعدة عن طريق الأسر بإعتبارها المكان « الطبيعي » للرعاية . ولكن في حالة عدم وجود العائل ، يجب عليها أن ترى المرض والمعوزين وأن تعمل على علاجهم وإصلاحهم . انظر في هذا الصدد :

والمرجع السابق ، ص : ٤٢٨ / ٤٣٧ .

- (١٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٣٨ — ٤٣٩ .
- (١٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٤٠ — ٤٤٦ .
- (٢٠) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٤٧ — ٤٤٨ .
- (٢١) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٥٢ — ٤٥٣ .
- (٢٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٥٤ — ٤٥٥ .
- (٢٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٥٦ .
- (٢٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٥٧ .
- (٢٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٦١ — ٤٦٣ .
- (٢٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٦٤ — ٤٦٨ .
- (٢٧) هنا فوكو يعلن عن موقف مبدئي عام يتصل بمنهجية الأركيولوجيا الفكرية ، هذا ما سوف نراه بصورة تفصيلية في كتابه عن « المراقبة والعقاب » ويقوم هذا الموقف على رفض فكرة التقدم الملازمة لفلسفة التنوير ودورها في إضفاء الطابع الإنساني على كثير من القواعد والقوانين « الوحشية » التي كانت تمارس من قبل النظم الاستبدادية حتى القرن الثامن عشر .
- (٢٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٦٨ .
- (٢٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٧٠ — ٤٧٦ .
- (٣٠) إن فكرة مستشفيات خاصة بالمجانين ليست جديدة تماماً ، كما سبق القول ، فلقد عرفت في العصور الوسطى ويرجع أن المشرق الإسلامي والعربي كان له دور بارز في قيام هذا التقليد الغربي (بالنسبة لدور المجانين العربية ، راجع كتاب الدكتور حنيفة الخطيب : الطب عند العرب . بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٨ ، ص : ٢٣١ — ٢٣٢) إلا أن الجديد هنا هو الفكرة التي تقوم عليها المصحة أو مستشفى الأمراض العقلية .
- (٣١) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٤٨٧ — ٤٩٩ .
- (٣٢) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥١٣ — ٥١٥ .
- (٣٣) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٢٣ — ٥٢٥ .
- لقد أذهلتني أوجه الشبه بين هذه التجربة ، من حيث دور الطقوس والمراسيم ، وتجربة الدكتور محمد عمار فضلي ، أسرار الطب النفسي كتاب اليوم الطبي ، مؤسسة أخبار اليوم ، العدد ٧٩ . القاهرة ١٥ أكتوبر ١٩٨٨ .

- (٣٤) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٢٦ — ٥٣٠ .
(٣٥) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٣١ — ٥٣٣ .
(٣٦) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٣٥ — ٥٣٦ .
(٣٧) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٣٧ .
(٣٨) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٣٨ .
(٣٩) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٣٩ .
(٤٠) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٤٢ — ٥٤٤ .
(٤١) ميشيل فوكو ، تاريخ الجنون ، ص : ٥٤٥ — ٥٤٩ .

٥ — التجربة الإكلينيكية والخطاب الطبي الحديث

يظل « تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي » من أجمل وأروع مؤلفات ميشيل فوكو قاطبة ، وهذا الجمال لا يأتيه — في نظرنا — إلا من هذا الطابع « الباروك » الذي يتسم به دونا عن مؤلفاته الأخرى البالغة المنهجية والاتساق . إلا أن هذه العفوية التي يتميز بها هذا الكتاب ، والتي تتلاءم في سر رائع مع حركة الفكر الخلاق وتدفعه المتأجج الوثاب بحيث لا يفصل فيه قط التفلسف العميق عن ومضات الشاعرية الأخذة بالقلوب ، قد تعنى في الوقت نفسه نوعاً من الأركيولوجيا الرديئة التي تظل في هذا الكتاب أقرب إلى إرهابات الممارسة منها إلى دقة وإحكام النظرية . إن الذي نقع عليه في هذا التاريخ الفريد شيء أشبه بالتحليل التفسيري الذي يقوم على استقراء المدلولات في ثرائها وفيضها أكثر من وقوعنا على ضرب من التحليل الوضعي الظاهري الخالص^(١) ، كما سوف تحدده قواعد المنهج الأركيولوجي فيما بعد .

ذلك أن معالم المشروع الأركيولوجي لن تتضح أصولها وترسخ دعائمها إلا بعد هذه الدراسة وبعد أن تنصب اهتمامات الكاتب على إدراك الكينونة الجذرية للخطاب المعرفي في انفصاله التام عن كل ألوان القصد والتنظيم الشعوري السابق أو اللاحق ، وهو الأمر الذي يؤكد لنا الكاتب بقوله : « علينا أن نستعيض عن الكنز الغامض « للأشياء » القائمة قبل الخطاب بالتكوين المنتظم للموضوعات التي لا ترتسم إلا من خلاله . وعلينا تعريف هذه الموضوعات لا بالرجوع إلى قرارة الأشياء وإنما بردها إلى جماع القواعد التي تسمح بتشكيلها كموضوعات لخطاب مؤسسة بذلك ظروف إنشائها التاريخي . وعلينا أن نصنع للموضوعات الخطائية تاريخاً لا يرتد بها إلى أغوار طبقة مشتركة من تربة واحدة المصدر وإنما يعمل على نشر شبكة الانتظامات التي تحكم تناثرها »^(٢) .

من ثم تصبح الدعوة إلى تطبيق « الأركيولوجيا الفكرية » مباشرة وصريحة في دراسة الكاتب عن « نشأة العيادة » أو الطب التجريبي في بداياته . ففي هذه الدراسة ، نرى الكاتب يتحدث من غير التواء عن تطبيق المنهج البنيوي الذي يتيح له معالجة العناصر الدلالية في الخطاب الاكلينيكي لا كوحدات مستقلة ، وإنما كقطاعات وظيفية في كليات تشكل أنساقاً ، وذلك بغية إدراك ظروف الإمكان التاريخي التي أتاحت قيام التجربة العيادية في قلب الطب

الكلاسيكى . على كل حال ، إن دراسة المضامين والمدلولات فى ترتيبها وتوزيعها المنطقى ما كان ليفيد الكاتب فى إدراك لحظة الانفصام أو القطيعة الحاسمة التى يتم فيها التحول من الممارسات الطبية القديمة إلى الحديثة لما كان للطريقة الكيفية من هيمنة على وصف الأعراض وتشخيص الأمراض ليس فحسب إبان القرنين الثامن عشر والسابع عشر وإنما منذ عهد جالينوس . ثم ، فإن المنهج البنيوى بما يتيح من تسليط الضوء على التركيبات والتنظيمات الخطائية كان أقرب إلى كشف هذه المجالات التى ما زالت « تتعاقب فيها طريقة الرؤية وطريقة القول » . وما زالت تتواصل فيها « الكلمات والأشياء » . إلا أن ذلك لم يتم للكاتب إلا بعد تحديد قواعد التوزيع التى تربط بين المرئى وغير المرئى وبين الصامت والمعلن ، وهى الشريطة الأساسية لإدراك « إتصال اللغة الطبية بموضوعاتها » وإبراز الصورة المرئية — الكلامية التى يحددها الخطاب الطبى العقلانى الحديث للظاهرة الباثولوجية^(٣) .

إن العيادة ، كما يحددها فوكو ، هى : « توزيع جديد للعناصر الصامتة للمجال الجسدى (على سبيل المثال عزل النسيج كمجال وظيفى ذى بعدين يتعارض مع الكتلة الفاعلة للعضو . ويشكل بالنسبة له — وهنا تكمن المفارقة — مساحة داخلية) وهى إعادة تنظيم للعناصر المكونة للظاهرة الباثولوجية ، (هنا يستعاض عن علم نبات للأعراض بنحو للعلامات) وتحديد لمجموعات خطية من الأحداث المرضية (فى تعارضها مع تداخل وتكاثر الأنواع المرضية) وأخيراً إتصال المرض مع العضو (أى إختفاء الكيانات المرضية العامة التى كانت تجمع الأعراض فى صورة منطقية لصالح مفهوم موضعى يبرز كيان المرض بأسبابه ونتائجه فى حدود مجال ذى أبعاد ثلاثة) »^(٤) .

وما يريده فوكو بتأريخ العيادة ، هو تحديد القطيعة المعرفية التى تفصل بين نوعين من الطب : الطب التقليدى الذى يعتمد على التصنيفات ذات النموذج النباتى إلى أجناس وأنواع والطب الحديث الذى يصلت الأضواء على الجسم المريض وليس على ماهية المرض أو طبيعته العامة ، والذى لا يرى فى المرض إمتداداً لعمل الطبيعة وإنما معارضة أو تعطيلاً لهذا العمل ولوظيفتها السوية

والعادية ، ولعل كلام كلود بيرنار في توصيف هذه الفترة التي تقع بين الطب الإمبريقي والطب العلمي ليعبر أفضل تعبير عن هذا الفارق الذي نشير إليه ، والذي يحاول فوكو إبرازه على مستوى النظرة الطبية والممارسة الخطائية . يقول كلود بيرنار : « لقد استطاعت علوم الفيزيولوجيا والباثولوجيا والعلاج أن تتطور بشكل منفصل خلال الفترة الإمبريقية للطب ، التي قد تمتد بَعْدَ رَدْحاً طويلاً من الزمن ، وذلك لأنه لما كانت هذه العلوم لم تتكون بعد فما كان لها أن تتساند فيما بينها عبر الممارسة الطبية . إلا أن الأمر لا يمكن أن يكون على هذا النحو في المفهوم العلمي للطب ، إذ لا بد للطب أن يركز على الفيزيولوجيا ، لأنه لما كان العلم لا يتكون إلا عن طريق المقارنة ، فإن معرفة الحالة الباثولوجية أو اللاسوية لا يمكن أن تتم إلا بمعرفة الحالة الطبيعية أو السوية . وعلى هذا المنوال ، لا يمكن فهم الأثر العلاجي للعناصر غير العادية كالأدوية على الأعضاء ، من غير أن ندرس مسبقاً الفاعلية الفيزيولوجية للعوامل الطبيعية التي تقوم بالحفاظ على ظواهر الحياة » (٥) .

إن المرض يشكل في الطب الكلاسيكي التصنيفي قضية تعريفية في المقام الأول ، فهو ينتمي إلى لغة عامة وإلى جدول وصفى لا يرتبط بالضرورة بالجسم المريض أو العضو المصاب ، وهو يتشكل وفقاً لمبدأين أساسيين : مبدأ تاريخي يقدم لنا الخبرة المتراكمة عبر الماضي عن حياة المريض وحول المرض وأشكاله المختلفة ، ومبدأ فلسفي يعنى عن طريقه بإبراز المبادئ والأسباب التي تفسر لنا الأعراض والمظاهر الخارجية التي تتجسد فيها الأنواع والأجناس المرضية . ذلك أن المرض المائل على « لوحة » الجسم ينتمي في جوهره إلى أسرة أو نسق قرأى أكبر تناط به عملية ردنا إلى وحدة النوع الكامنة أو هوية الجنس . وليس من شك في أن قضية الأنواع والأجناس هذه ، التي تقوم على إستلهاهم نموذج نباتي يظل فعالاً طوال العصر الكلاسيكي وحتى النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، هي التي تسمح للطب التصنيفي بالتعرف على أعراض وعلامات المرض المائلة على الجسم ، ثم بترجمتها وتحويلها إلى معرفة « حقيقية » عن طريق ردها إلى النظام الأنطولوجي اللا — منظور الذي ينظمها من الداخل والذي يحدد قرابتها مع هذه العائلة المرضية أو إنتائها إلى تلك .

ولعل أغرب مفارقة يواجهها الطبيب الكلاسيكي في بحثه عن طبيعة المرض

وأسراره الكامنة أن يقوم باستبعاد شخص المريض نفسه كعامل من عوامل حجبها وتمويهها . وهو مكلف عند توصله إلى تحديد جنس المرض ونوعه أن يحترم طبيعته العميقة ، لأن العنصر الباثولوجى الذى يقوم عليه لا ينتمى بالضرورة إلى مجال اللاسوى ، ولأن مواءمة العلاج للداء لا تتم إلا على أساس من فهم هذه الطبيعة وتحديد خصائصها . من ثم ، فإن أى تدخل متسرع أو متأخر من قبل الطبيب ينذر بأخطر العواقب وأوخمها لأن لكل مرض صورة مثلى لا تبرز للعيان إلا مع أقل قدر من التكدير والتمويه سواء من قبل المريض أو من قبل الطبيب نفسه ، الأمر الذى يفترض أن عمل الطبيعة لا يظهر بجلاء إلا فى حالات بالغة الندرة . وعلى كل حال ، أن هذا الموقف الأساسى هو الذى يفسر لنا طبيعة الجدل بين الطب « التوقعى » من جهة ، وهو الطب الذى ينتظر فيه الطبيب قيام الطبيعة بوظائفها ، وبين الطب « الفاعل » من جهة أخرى ، وهو الطب الذى يقوم فيه الطبيب بالتدخل لمساندة الطبيعة والإسراع بدفع آلياتها إلى إحداث عملية الشفاء وإتمامه .

أضف إلى ذلك أن الفصل المبدئى ، الذى يتم فى هذا الطب بين المرض وبين الجسم الذى يعد بمثابة حامل له ، يعمل على تشجيع المنهج الكيفى لطب الصفات المتوارث منذ القدم ، وذلك لأن الأطباء لم يكونوا يدركون بعد أهمية تقنيات القياس الكمى — على الرغم من إنتشار المنهج الرياضى فى علوم كالفيزياء مثلاً ، وتنقيته من التصورات الميتافيزيقية على أثر الثورة المنهجية التى أحدثها نيوتن — فى إبراز الظواهر الباثولوجية . ولما كان الجانب الكيفى للمرض هو الجانب الذى تصلط عليه الأضواء ، فإن الفرد غالباً ما كان يلعب دوراً ثانوياً بالنسبة له . إن الفرد يكاد يكون ، من خلال هذا المنظور ، العرض بالنسبة لجوهر المرض ، أو هو ، إن شئت ، ليس إلا « المجال » الذى يكمن فيه الداء فترة من الزمن . ومع ذلك ، لا يمكن الجزم ، كما يذهب فوكو ، بأن الجسم المريض كان يضحى به تماماً ، فهو يظل ، بالرغم من موضوعية المرض وإنفصاله عنه مبدئياً عن طريق التجريد النظرى والتصورات القبلية التى تشكل إطار النظرة الطبية إبان هذه الفترة ، المجال المحسوس والمقروء الذى تبرز من خلاله الظواهر الكيفية الملازمة للأنواع المرضية .

إن الأمراض تعد ، فى منظور الطب الكلاسيكى والتصنيفى ، ظواهر

ونتائج لبعض الإفرازات الطبيعية . لذلك هي لا تحتفظ بنقاء مصدرها الأولى وصورتها الحقيقية الصافية إلا في قلب الطبيعة . ومن ثم ، كلما توفرت وسائل التقدم والرفاهية ، وكلما ازداد المجتمع تعقدا وتكلفا وإبتعادا عن وسائل العيش البسيطة التى لا تتجاوز الحاجات الضرورية للحياة اليومية للإنسان ، فإن الأمراض تزداد بدورها تعقدا وتشابكا وتشويها . ومن هنا تنشأ ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، هذه الفكرة المعادية للمستشفى بإعتباره ، من منظور إيطويا الطبيعية ، مكاناً صناعياً تتجاوز فيه الأمراض وتنتهى بالتشابه فيما بينها والإختلاط ، وذلك لصالح مفهوم الأسرة الذى أتخذت تنسج حوله الأحلام الخاصة بدفع المأوى الطبيعى وتوافر الحب والعطف والرعاية الأسرية اللازمة ، وكلها عوامل ، كما نرى ، تساعد الطبيعة وتساندها فى وظيفتها العلاجية والإستشفائية^(٦) .

لا جرم ، من ثم ، أن يكون موضوع الأوبئة بما يقدمه من عناصر مجهولة وما يتطلبه من نمط معرفى مفتوح ، بالنسبة للنسق الفكرى لهذا النوع من الطب الشمولى والمنغلق على ذاته ، عاملاً من عوامل اليقظة والإحساس بالتمايز والإختلاف . إن القضية التى يطرحها موضوع الأوبئة الجديدة كالتيفوس والملاريا فى أواخر القرن الثامن عشر تختلف إختلافاً جذرياً عن نظيرتها فى العصور الوسطى وحتى الجزء الأكبر من العصر الكلاسيكى نفسه ، من حيث أن الأوبئة المستجدة تمثل بالنسبة للوعى الطبى عنصراً غير مألوف ولا يمكن من ثم دمجها فى النسق المعرفى السائد ، بينما كان المنظور القديم للأوبئة (كالبرص والطاعون) يدمجها فى إطار جاهز من الرمزية الدينية المتوارثة . إن المطروح هنا مسألة وعى فى المقام الأول ، مع ما يصاحب هذا الوعى من هوة قائمة بين مستوى الخطاب الطبى أى الممارسة النظرية وبين مستوى الواقع ، وإن كان هذا الأخير لا يخلو هو نفسه من خلفية تفسيرية توجهه وتشكله .

مهما يكن من أمر ، إن البرنامج الجديد للجمعية الطبية الملكية ، الذى يحدده قرار التاسع والعشرين من إبريل ١٧٧٦ ، سوف يعبر من خلال العناصر والموضوعات المطروحة للبحث (دراسة الطوبوغرافيا والمناخ والأمزجة وتحليل الأوبئة) عن المتطلبات الجديدة ، وهى شديدة الإتصال بالرغبة فى إقامة طب ذى مجال إجتماعى مفتوح يساعد ، بقدر كبير ، على تحطيم الإطار النظرى

المغلق والمسطح لطب الأنواع . إن هذه الرغبة تعبر ، من غير شك ، بسبب حدوثها وإرتباطاتها الضمنية مع ايدولوجيا الثورة في بدايتها ، عن إرادة التحرير الشامل التى تخكم النظرة الطبية والتي تسعى إلى فتح أبواب الرؤية كاملة أمامها ، وذلك إلى الدرجة التى يتطابق فيها الإنجاز المعرفى مع خبرة الحياة بدرجاتها ومستوياتها المختلفة . ومن هنا يتكون ، فى نهاية القرن الثامن عشر ، نوع من العيادة الأولية التى لا تختلط ألبتة مع فحص الحالات ، وهو تيار معروف فى الماضى ولم يتكرر له أحد ، ولا مع العيادة المتخصصة التى لا ترى النور حقاً إلا فى غضون القرن التاسع عشر (٧) .

إن العيادة ، التى تنشأ فى أواخر القرن الثامن عشر ، أقرب ما تكون إلى مناهج العلوم التربوية ، أو قل إلى الصناعة التعليمية والمعرفة العملية المتراكمة منها إلى تجربة جديدة فعلية وقائمة بذاتها . وهى لن تكتسب ، فى واقع الأمر ، أبعادها العميقة والمؤثرة إلا فى ظل حكم الثورة وبعد رجوعها إلى ربوع المستشفى على أثر هبوط حماس المدافعين عن أهمية الأسرة وأولويتها فى رعاية المرضى . وذلك لأن العيادة لن تتحدد كمعرفة مفتوحة ومحسوسة ، وليس كمجرد خبرة منقولة وممارسات تعليمية متوارثة ، إلا مع التشريعات الثورية للعام الحادى عشر من الجمهورية الأولى . من ثم تصبح النظرة الإكلينيكية إدراكاً ملموساً للمرض ونفاذاً إلى أغواره المظلمة ، وليس مجرد نظرة عقلانية سطحية ومجردة تشمل وتمحو ، فى الوقت نفسه ، الموضوع الباثولوجى ، وعلى هذا النحو ، لن يعود المرض يتراءى أمام النظرة الطبية فى صورته السلبية القديمة التى لا كثافة فيها ولا مقاومة (٨) .

إن الفكر الطبى التقليدى كان يدرك المرض من خلال صورتين : صورة أساسية تتكون من الأعراض (symptômes) ، وصورة ثانوية أو تكميلية تشكلها العلامات (signes) . وكانت الأعراض تعد جزءاً لا يتجزأ من « كيان » المرض وطبيعته إذ أنها ليست إلا الصورة المثلثية التى تبرز العلة من خلالها . وبالنسبة للعلامات ، فكان عليها أن تقوم بدور التنبيه والتذكير : فهى تشير تارة إلى سوابق المريض (anamnèse) وتارة أخرى إلى حاضره عبر عملية التشخيص (diagnostic) ، كما أنها هى أيضاً التى تسمح بتوقع أو التنبؤ بمستقبل المرض (pronostic) . أما فى التجربة الأكلينيكية ، فإن هذا التمايز بين

العرض والعلامة يختفى ليحل محله توحد تام بينهما في إطار تركيب واسع مكون من دال ومدلول ، وهو الأمر الذى يسمح بإدراك المرض في كليته العضوية ، إن صح هذا التعبير . ومن ثم يتطابق كيان المرض مع العملية الوصفية بطريقة مباشرة ، ومن غير حاجة إلى المرور عبر جدول للأنواع المرضية ، كما يتأكد التطابق ، في الوقت نفسه ، بين عمليات إدراك طبيعة المرض ورؤيته وصياغته^(٩) .

إن ما يتم مع إستتباب المفاهيم العيادية هو إنفتاح النظرة الطبية على الحياة وإدماج الزمن في « جسم » المرض وإدراك الأحداث الباثولوجية في صورة سلسلة من الإحتمالات ، ويقول لنا فوكو في هذا المعنى : « حينما يجلب الطب الفكر الإحتمالى إلى مجاله ، فإنه يجدد قيمه الإدراكية كلية : من ثم يصبح المجال الذى ينصب عليه إهتمام الطبيب مجالاً لا حدود له من الأحداث القابلة للعزل التى لا تخضع لأى نوع من التضامن إلا على شكل سلسلة من الإحتمالات »^(١٠) . إن هذه السلسلة الإحتمالية ، التى تصبح المصدر الجديد لليقين الطبي ، تضم في إطارها عدداً غفيراً من الأحداث الباثولوجية التى تسمح بفضل تواترها وتكرارها من إستقراء القوانين العامة للطبيعة . كما أن المنظور الإحتمالى يعنى إدخال العناصر الإحصائية في بناء الحقل الإدراكى للأمراض ، وذلك بالرغم من الانحراف الذى أدى إليه في البداية الإستخدام الخطأ ، للإحصاء : ذلك أنه بدلاً من الإفادة منه في تأسيس باثولوجيا للظواهر ، كان يستخدم في إقامة نوع من باثولوجيا الحالات . ويقول فوكو في ذلك : « من الأمور البالغة الغرابة ، أن تقرر العلامة ، وهى عنصر من مجموعة عناصر ، بمعدل إحتمالى وكأنما ذلك أمر طبيعى ، بينما قيمة العلامة تحددها في الواقع علاقتها بمجموعة من الظواهر وليس حساب خاص بالحالات »^(١١) .

أضف إلى ذلك أن العيادة عانت في بدايتها من إنحراف آخر ، وهو قيامها على الإعتقاد بنوع من التطابق المباشر بين بنية الرؤية وعملية الصياغة ، أو بضرب من التوازي بين الرؤية والخطاب والمعرفة . إلا أن تبنيها للنموذج الكيميائى سوف يتيح لها تجاوز هذا التصور الخطى المباشر للوقائع العلمية

واستخلاص مجال جديد : ذلك إنه حينما يعبر التحليل من الحقل الدلالي اللغوي ، الذى تتطابق فيه الرؤية والصياغة ، ثم من الحقل الرياضى ، الذى يتمثل فى ألوان من الصياغات الإحتمالية ، ليصل إلى المستوى الكيميائى ، فإنه يستطيع أن يؤسس ، فى النهاية ، مبدأ إنعزال الأجسام وقدرتها ، فى الوقت نفسه ، على الدخول فى توليفات فيما بينها . ومن ثم يتغير الوضع المعرفى للحقيقة ، فهو لن يعود فى تطابقها المباشر مع الواقع ، وإنما يتحقق بفعل تحليل الواقع وإنشطاره إلى مستويين : المستوى الأساسى أو الرئيسى والمستوى العارض أو الثانوى . على هذا النحو ، تتحول النظرة الإكلينيكية ، بعد أن كانت إنفتاحاً شاملاً على الحقل الإدراكى الذى تتطابق فيه الرؤية والمعرفة ، إلى لمحة ثابتة تتجاوز الأشكال الحسية الظاهرة لتنفذ إلى العوامل الأساسية ، الأمر الذى تنبثق عنه رؤية جديدة للجسم تتميز بكثافتها وأسرارها وتولد إشكالية مبتكرة تتوزع بين المصدر والأعضاء والأسباب . ومن هنا يتم تحول العيادة إلى مجال التشريح الباثولوجى ، وهو تحول جد متأخر عمل أطباء العصر على تبريره بالتذرع بمعارضة رجال الدين لعملية تشريح الجسد البشرى ، وإن كان فوكو يزعم بأن هذا التبرير لا أساس له ، وأن تشريح الأجساد كان يتم بصفة شبه مستمرة إبان القرن الثامن عشر . وإذا كان هذا السبب الظاهر ليس هو العقبة الأساسية التى حالت طويلاً بين إلتقاء العيادة وعلم التشريح ، فإن السبب الحقيقى الذى يبرزه فوكو هو ضرورة تحول بنية العيادة من تركيبها التاريخية إلى بنية قابلة لإستيعاب المفاهيم المكانية التى بلورها المجال التشريحي بإرتكازه على مبادئ مواضع المرض وأسبابه وعلى ثنائية الأساسى والعارضى أو الظاهرى^(١٢) .

إلا أن الرؤية المكانية التى أتاحها المنظور التشريحي سوف تتحول مع « بيشا » (Bichat) من مجال الأعضاء إلى مجال الأنسجة ، وهو ما سيتيح لها بفضل مبدأ وحدة التكوين النسيجي أن تحدد نسقاً جديداً من القربات ومن الأشكال الباثولوجية العامة . ولكن المشكلة بالنسبة لهذا المدخل ، الذى كان يرتكز على مبدأ الاتساق النسيجي للأعضاء ، هو كيفية إبراز حركة المرض أو سريانه من الناحية الزمنية . ذلك أنه كان على النظرة الإكلينيكية أن تشكل الظاهرة الباثولوجية فى صورة « حجم » حتى يمكنها أن تندمج فى إطار واحد بين

« مجموعة زمنية من الأعراض » وبين « مجال متقارب من الأنسجة » . كما كان على هذه النظرة أن تتجاوز البعد الثنائي ، المكون من الناظر والمنظور إليه ، أو من الذات والموضوع (الطبيب والمرض) الذى يقوم على إلتقاء ظاهرى بحت ، إلى نمط داخلى لرؤية لا تتم فيها النظرة الفاحصة إلا من خلال العضو المصاب . أضف إلى ذلك أن « ييشا » إستطاع أن يضع حداً لإنتشار المفاهيم الحيوية (vitalisme) التى كانت تشكل الخلفية الفلسفية لمجمل الفكر الطبى منذ عصر النهضة . ومن ثم تصبح عملية تشرح الجثث ، الذى تتحول فيه هذه الأخيرة ولو للحظات إلى رمز للحياة ، ضرباً من المعرفة المرتدة الجديدة بإلقاء الضوء على متاهات المرض وأسراره . و « ليشا » فى هذا الصدد عبارة مأثورة بالغة الدلالة ، ألا وهى قوله : « إفتحوا بعض الجثث وسوف تختفى فى الحال الظلمات التى لم تستطع أن تبددها الملاحظة » (١٣) .

مهما يكن الأمر ، فإن المنهج الجديد ، الذى يقوم على منظور الأنسجة ، قد حدد مجموعة من القواعد الأساسية التى يجب إتباعها حتى يمكن إدراك خفايا المرض ومعرفة وسائل وقنوات إنتشاره فى ثنايا الأعضاء . على رأس القائمة نجد مبدأ « الوحدة النسيجية » (identité tissulaire) الذى يحدد مسالك الظواهر الباثولوجية عبر الأعضاء ، وهو المبدأ الذى ترتبط به مباشرة خاصية « عدم نفاذ الأنسجة » (imperméabilité tissulaire) التى تحدد كل طرائق إنتشار المرض داخل الجسم بإستثناء طريقتى التجاور والتطابق . ثم نجد بعد ذلك مبدأ « النفاذ على طريقة البريمة » (pénétration en vrille) الخاص بإنتشار الداء فيما بين الأنسجة بحيث يمكن لإصابة نسيج ما أن تسبب ، فى الأجل الطويل ، إضطراباً فى وظائف عضو مجاور . وبالإضافة إلى هذه المبادئ الخاصة بتلف الوحدة أو التركيبية النسيجية نفسها ، يجب الإشارة إلى مبدأ « خصوصية صيغة فتك الأنسجة » التى توضح التغيرات الداخلية التى تتعرض لها الأنسجة تحت وطأة المرض ، وذلك مثل تبدل نسيج أو إنتاج أنسجة جديدة . وأخيراً فلندكر مبدأ « إتلاف التالف » (altération de l'altération) الذى يناط به تفسير تداخل صيغ فتك المرض .

إن هذه المبادئ تحدد ، فى منظور الطب الأكلينيكى ، مسار المرض وقنوات إنتشاره ومجال تطوره بدقة لا بأس بها . ومن ثم فإن الظاهرة

الباثولوجية لم تعد تعبر عن طبيعة مرضية ، كما كان الوضع في الطب التصنيفي التقليدي ، فهي قد أصبحت ظاهرة متصلة بالحياة . ذلك أن المرض لم يعد إلا الشكل الباثولوجي للحياة ، وهو إذ يرتبط بالموت فإنما يرتبط بإمكانية وجوده^(١٤) . أضف إلى ذلك أن الأعراض ، كما تبرز في علم التشريح الباثولوجي ، لم تعد جزءاً لا يتجزأ من « كيان » المرض ، وإنما أصبحت مجرد إشارات إلى إصابة عضو من الأعضاء ، كما كان عليها ، لتكتسب دلالتها اللازمة ، أن تحتل مكانتها في نسق كامل وعريض من التساؤلات . ومن ثم ، فنحن لم نعد ، تجاه الأعراض ، بصدد منهج جديد في القراءة والتشخيص ، وإنما أمام مجموعة من التقنيات التي تسمح بإستجواب « الجسم في كشافه العضوية »^(١٥) وهو الأمر الذي أتاح للطبيب إضافة بعدى اللمس والسمع إلى بعد النظر ، ومن ثم ترسيخه وتعميقه .

إلا أن التقنية الحاسمة ، فيما يخص عملية التحول إلى الطب العيادي ، تظل مع ذلك تقنية إستجواب الموت . ذلك أن العالم اللامرئي للجسم ، الذي كان يبحث عنه الطبيب باصطناع الوسائل اللامباشرة التي تعتمد على قدر كبير من الخيال والتصورات الكيفية ، قد تبددت ظلماته بفضل تشريح الجثث واستطلاع خفاياها . وليس من شك في أن هذه الرؤية الساطعة ، التي حقق لها الموت إمكانية الانبثاق والانتشار ، ليست في نهاية المطاف إلا إدراك الظاهرة المرضية في أكثر تعبيراتها تميزاً وفردية . ومن ثم ، يصبح الفرد ، على عكس تعاليم أرسطو ، بل وعلى عكس التجربة العيادية نفسها للقرن الثامن عشر ، موضوعاً للمعرفة بدلاً من العام . بيد أن الطب بعامة لن يصل إلى مستوى العلم الوضعي إلا حيناً يلحق به المجال الجديد للفيزيولوجيا ، وهو ما سيحقق له ، بفضل المنهج التشريحي والفيزيولوجي — طالما أن التشريح لا يفيد شيئاً إلا على ضوء الفيزيولوجيا ، كما يقول كلود برنار^(١٦) — التخلص من أسسه الأنطولوجية (كينونة الأمراض) والتحول إلى علم « ردود الأفعال الباثولوجية » ، الأمر الذي يضعنا على عتبة الطب الحديث^(١٧) .

الطب العيادي ومفهوم الفرد :

ليس من شك في أن هذه الدراسة ، التي يعجب بها حتى خصوم فوكو وألد أعدائه^(١٨) ، لا تخلو من دلالات فلسفية تغوص بنا إلى أعماق الفكر

الغربي وجنوره ، ذلك لأن 'متهج الكاتب — كما أبرزنا أصوله في القسم الأول — لا يقوم على سرد الأفكار وتتبع تطورها على شاكلة مناهج تاريخ الفكر ، وإنما يعمل على إبراز قواعدها اللامنظورة التي تحركها والتي تحدد معناها على ضوء الممارسات الخطائية (فنحن بصدد خطاب معرفي طبي) والتاريخية (لأن حدود أى خطاب محكومة بحقل تاريخي تكويني وليست وليدة المطلق) . لذلك ليس غريباً أن نرى في هذه الدراسة ، بالرغم من حرص فوكو الزائد على احترام خصوصية الخطاب ، وطأة الواقع الإجتماعي والأيدولوجي الذي ولدته ثورة ١٧٨٩ على تكوين بعض المفاهيم الأساسية مثل الفرد وحقوقه وأهميته ، وما قد يكون لذلك من « أثر » على توجيه اكتشافات الأطباء والمنظرين منهم ، خاصة ، لحركة التجديد في مجال الطب العيادي .

يحدد تاريخ الفكر الطبي بداية الطب الحديث بظهور المفاهيم العيادية في أخريات القرن الثامن عشر ويعتبرها بمثابة الاعتراف بالأساس « الوضعي » للعلم ، ودليلاً على إنحسار الخلفيات النظرية والميتافيزيقية القديمة وأخيراً إنفتاحاً للنظر على ضرب من الإدراك العملي الفعال . بيد أن فوكو لا يؤمن بأن هذا التحول هو إكتشاف جديد تماماً « للقيم المطلقة للرؤية » ، ولا هو يعتبر هذه النزعة التجريبية خالية تماماً من التصورات النظرية القبلية أو من مخلفات وآثار الأنساق الطبية — الفلسفية . ذلك أن العامل الحاسم والهام في هذا التحول ليس ، في رأيه ، إكتشاف الفعالية الخارقة للرؤية المحسوسة والمباشرة بقدر ما هو إعادة تنظيم مجال هذه الرؤية بحيث يعاد فيها توزيع العلاقة بين الظاهر والخفي أو بين الغائب والحاضر .

نحن نشاهد هنا نوعاً من قلب منظور العقلانية الكلاسيكية إذ بعد أن كانت هذه الأخيرة تغمر الأشياء بنورها إلى درجة تمحو فيها تفاصيلها ومظاهر وجودها المادى المباشر ، أخذت تنحسر إلى حد تطابقها مع مجال الرؤية والإدراك الذي تحدده الأشياء نفسها في تواجدها الكثيف الحى ، وهو الأمر الذى يضيف على العين الفاحصة مكانة في الكشف عن الحقيقة وتأسيسها . لقد كانت الرؤية الديكارتية تعمل على رد الأشياء إلى نوع من الشفافية الخالصة

أمام أنوار العقل السابقة على الوجود ، كما كانت إتردها إلى نوع من الصورة المثلثى التى تتطابق فيها الأشياء مع ماهياتها ، وهو الأمر الذى يجعل من مظاهر هذا الوجود أشبه بظلال تنحسر ، بجلال تحقق العملية المعرفية ، إلى أشكالها الهندسية المثلثية . أما فى القرن الثامن عشر ، فإن الرؤية أخذت تخضع لحتميات التجربة وواقع الأشياء وكثافتها الحاملة لخصائص الحقيقة . لقد كان على النظرة الفاحصة أن تحيط بالأشياء وأن تنفذ إلى مركزها حتى تبدد ظلماتها وتكشف الحقائق المستقرة بها . أما الخطاب الطبى فكان عليه أن يعتمد لا على هندسة العقل وأنواره القبلية وإنما على سمك الأشياء وكثافتها التى لا يجدر بنا تجاوزها بأية حال من الأحوال . ذلك أن الأشياء هى التى تحدد مجال التجربة وترسم لها حدودها ، وهى التى تملئ علينا ضرورة التعرف على الجزئيات والتفاصيل ، وتعلمنا أن معرفة الفرد تمثل فى حد ذاتها مهمة لا حد لها ، من ثم ، لم يعد فى مقدور التصورات المثالية أن تذيب كثافة الأشياء من صفات وألوان وأشكال زائلة طالما أن النظرة الصافية تبعث هذه الأشياء وتضفى عليها قيمتها الموضوعية . إن هذه النظرة لم تعد تتجاوز الفرد ، على النقيض من العلم الأرسطى والفكر اللاهوتى كله ، لأنها لا ترى علما يقوم إلا به ، وهو الأمر الذى يؤسس حقيقتين سيعيش عليهما ولا يزال العصر الحديث وهما إمكانية إقامة « خطاب عقلانى » حول الفرد ، موضوع العلوم الإنسانية المقبل ، وإمكانية تحديد الذات « كموضوع » ، وهو مطمح وخرافة المناهج الوضعية^(١٩) .

إن إنبثاق فكرة الفردية عبر ممارسات الطب العيادى قد عرفت عند كثير من المؤرخين والمنظرين للفكر الطبى تفسيرات وتبريرات لا تروق كثيراً لفوكو ، ولعل أهمها هو التفسير الفينومينولوجى الذى يضفى بعض السمات العاطفية ، وإن لم تكن الجنسية ، على إكتشاف العلاقة الثنائية (التى تفترض بالضرورة نوعاً من الثقة والتعاطف) بين الطبيب والمريض ، وكذلك التفسير الفينومينولوجى الآخر — الذى يناقض الإتجاه البنىوى المعارض لكل أنواع الدلالات السابقة على اللغة — وهو الذى يفترض فى إنبثاق ظاهرة الفردية نوعاً من الالتقاء المؤثر بين نظرة متفهمة ووجه صامت من خلال موقف حى مشترك ولكنه لا يقوم على تبادل حقيقى . أضف إلى ذلك تفسيراً ثالثاً يفترض

أن إلتقاء النظرة الطبية الفاحصة بالمريض في فرديته الخالصة يمثل نوعاً من الإرتقاء العقلاني المتطور نحو شكل من أشكال الإتصال العلمي الراسخ ، ألا وهو الإتصال الذي يلتقى من خلاله العالم بمادة من مواد تجاربه في أرجاء المعمل أو المستشفى . إن هذه التفسيرات جميعاً ، سواء الظاهرية منها أو التطورية العقلانية لا تستند ، في نظر الكاتب ، إلى أى أساس علمي ، لأن التحول الذي سمح لسرير المرض بأن يكون مجالاً لحقل من البحث التجريبي وخطاب علمي مبتكر لم يكن عقلنة منطقية لعادات قديمة ، ولا غربة أو تنقية لمعرفة نامية في إلتقائها الحسى البالغ الثراء مع ملكات اللمس والنظرة والتصنت والخبرة العملية (٢٠) .

ليس من شك في أن هذا التحول ، لو أخذنا في الإعتبار حتمية المنهج الأركيولوجي الذي يتبعه فوكو ، وهو ضرب من الكانطية المادية التي تفترض أن ظهور أية تجربة معرفية يتطلب توافر شروط إمكان أو ظروف توافر تاريخية ، يجب أن يرد إلى شيء آخر غير التفسيرات التي ترتبط بوعي الأطباء الحاليين ، ومن ثم تجنب إرتدادها على الماضي وتفسيره تفسيراً غائباً . كذلك لا يجب أن يرد هذا التحول إلى ممارسات التعقيب التي غالباً ما تنطق خطاب الماضي بما ليس فيه وغالباً ما تملأ نقاط فراغه بكلمات لم يتفوه بها أحد ، وكأنها تلتقط بذلك رواسب متخلفة من العصر المنصرم ومعبرة عما أراده السابقون . إن إمكانيات التفسير المتعدد ترجع ، في نظر فوكو ، إلى هذا الانفراج الذي يتم في أى خطاب بين الدال والمدلول ، والذي يجعل من هذا الأخير رصيذاً إحتياطياً من الإمكانيات الدلالية والتعبيرية التي تتجاوز بكثير علاقة الارتباط الأولى بالدال ، وليس التعقيب ، في نهاية الأمر ، إلا إستغلالاً مستمراً لهذه الفرجة وإعادة إستخدام للدال في قراءات لا تنتهي للحقل الدلالي الذي يناط به . ونظراً لإنتتاح الحقل الدلالي ، على هذا النحو ، أمام كل صنوف التفسير والتعقيب التي تتوخى تحليل المدلولات في صورة مضامين ، فإن فوكو يقترح علينا للإفلات من هذه الحلقة الخيثة وإحتراماً للتطابق الأول الممكن بين الدال والمدلول معالجة الوحدات الدلالية أو السيمانطيقية لا كوحدات مستقلة متعددة المعاني وإنما كعناصر وظيفية منتظمة في أنساق تعبيرية . من ثم ، يمكن تحديد معاني الجمل المنطوقية بطريقة منهجية ، وذلك لا بما تحتويه من مقاصد

معلنة أو ضمنية وإنما بواسطة علاقات التمايز والاختلاف التي تربطها بالمجموعات المنطوقية الأخرى الفعلية والممكنة تاريخياً^(٢١) .

ويخبرنا الكاتب بأنه لكي يحقق مشروعه هذا الخاص بإبراز نقطة التحول بين الطب التصنيفي والطب العيادي ، الذي تمخض عنه بروز ظاهرة المريض — الإنسان عبر مفهوم الفرد ، قد عمل على إستبعاد المنهجين السائدين في مجال تاريخ الفكر ، وهما ، كما يسميهما ، المنهج « الجمالي » والمنهج « النفسى » . وذلك بزعم أن المنهج الجمالي يقوم على إستقصاء ألوان من التشابه أو التقارب الفكرى بين النظريات أو كتاب العصور المختلفة على أساس مجموعة من المحاور تدعى أحياناً « روح العصر » أو « رؤية الوجود » أو « التركيبة الاجتماعية — الثقافية » ، وأن المنهج النفسى يعنى بتحليل المضامين الفكرية عبر العصور بإصطناع ألوان من السفسطة التحليلية التى تعمل على إبراز الشيء ونقيضه ، وذلك بواسطة مجموعة من الأحكام التقريرية التى سرعان ما يحاول الباحث تقويضها عن طريق الإستدراك والحذف والإضافة . أما فوكو ، نفسه ، فيعنى بمعالجة موضوع التجربة الطبية الناشئة على شكل « مدلول » خلال فترة يتغير فيها « إطاره المنهجى » أو نسقه المعرفى أكثر من تغير المواد أو العناصر المشكلة له ، أى أن نقطة إرتكازه فى هذا البحث هى العمل على إعادة تقييم مدلول التجربة العيادية فى إرتباطه باللغة المنهجية العامة للممارسات المعرفية والعلمية التى يطرح من خلالها ويرتبط بها ، وهو الأمر الذى يتيح له ، كما يقول ، التعرف على إنبثاق « لغة علمية وضعية فى قلب الشعور الغائم »^(٢٢) .

على هذا النحو ، فإن الذى يعنى فوكو بإبرازه فى التجربة العيادية لم يعد سرد الوقائع التى واكب ظهورها عبر التاريخ ، وتحليل السلسلة الطويلة من الحقائق والأخطاء التى تعرضت لها ، أو تتبع الآمال والأغراض المختلفة التى ارتبطت بأحلام روادها وتلاميذهم من عصر إلى عصر إلى ما آلت إليه فى الفترة محل الدرس والتقيب ، وإنما العمل على تحديد إنبثاق الظاهرة العيادية فى صورة « حدث تاريخى » بكر ونادر لعل أسطع دليل عليه وعلى ما يحمله فى طياته من آثار ونتائج بالغة الأهمية بالنسبة لمجالات البحث وحقوقه الممكنة هو

تحول سؤال الطبيب التقليدي من « ماذا بك ؟ » إلى « أين تحس بالألم ؟ » ، الأمر الذى يتطلب إعادة توزيع كاملة للعلاقات التى تحكم الجانب الأكبر من العناصر المشكلة للعملية العيادية والخطاب الطبى الذى يلزمها : سواء على مستوى العلاقة بين الدال والمدلول وبين الأعراض ومفهوم الزمن وبين الوصف والموصوف وما يرتبط بهما من درجات الظاهر والأساس الخفى وبين الحدث والتوقعات التى ينبىء بها وأخيراً بين الإصابة والداء التى تشير إليه . من ثم ، تبرز أهمية العيادة ، وهى الإنفتاح الخالص على التجربة وعلى درس الأشياء والإمتناع عن إقحام أى تصورات قبلية على عمل الطبيب ، لا على مستوى الخطاب الطبى الذى حددته لنا كاللغة الموائمة لقوانين الطبيعة ولكن على مستوى الإمكانية التى فجرتها أمام قيام خطاب طبى فعلى : أى خطاب حر ومباشر ومفتوح على المرض (٢٣) .

ويتساءل فوكو بعد تقريره بأن تحرير النظرة الطبية لم يكن وليد الصدفة ، أو نتيجة لعملية من عمليات « التطهير النفسى أو الاستمولوجى » بقدر ما كان إعادة تنظيم لبنية المرض داخل إطار المنهج الإستقرائى الجديد الذى فرضته التجربة العيادية التشريحية ، والذى جعل منها شكلاً مقبولاً من « أشكال المعرفة » ، وهو الأمر الذى ما كان ليتم فى نظره ، بجانب إعادة تكوين « حقل الإستشفاء » وإعادة توزيع العلاقات فيه سواء بين « وضع المريض والمجتمع » أو بين « أشكال العون والمعرفة » ، إلا بفتح اللغة العامة على مجال جديد تماماً : وهو قيام علاقة تلازم أساسية بين ما نراه وما يمكن أن نصوغه فى خطاب ، أى بين موضوع الرؤية وموضوع الوصف العلمى . ومعنى ذلك هو الإنفتاح اللانهائى لعالم الطبيعة أمام أنوار الرؤية وقدرات اللغة ، بحيث تصبح كل عملية وصفية هى عملية كشفية للحقيقة فى الوقت نفسه . أضف إلى أن العملية الكشفية ، التى تلازم عملية الرؤية والوصف ، تفترض بدورها إمكانية قيام الجثة وما تمثله من تجسيد وإبراز لحقيقة الموت الخفية كمجال خطائى ، أو بعبارة أخرى ان نشأة التشريح العيادى ما كانت لترى النور إلا بظهور إمكانية قراءة درس الموت كظاهرة فردية عبر خطاب وصفى مفتوح . وهكذا أمكن للموت أن يقدم الأساس الوضعى والعملى لمعرفة المرض وتخليصه سواء من الميراث الميتافيزيقى الثقيل الوطاء أو من المفاهيم

السلبية التى تقدمه ككيان مضاد للطبيعة ، ومن ثم يصبح الموت « القبلىة
المادية » الضرورية لفهم ظاهرة المرض ومعرفتها عبر « الجسم الحى
للفرد » (٢٤) .

إلا أن مبدأ الموت وتوظيفه فى فهم حياة الفرد وتدعيم وظائفها يتجاوز من
الناحية المنهجية والانطولوجية أو التكوينية لحظة الاكتشاف التى انبعشت فى
مجال التجربة العيادية إلى درجة أنه يطرح بشكل جذرى قضية إمكانية اتخاذ
الفرد نفسه — وهو نقيض العلم فى التجربة الأرسطية — كموضوع للعلم ،
وقضية تشكيله فى صورة « وجود خطائى » يقوم على فجوة هى فى حد ذاتها
إلغاء لذاته ومحو لها . فعلم النفس ، كما رأينا ، لم ينشأ إلا على أساس من فجوة
العدم التى شكلتها تجربة الجنون فى العصر الكلاسيكى وما لازمها من تأسيس
العزل كبعد تكوينى من أبعاد الضمير الغربى ، وهو الضمير الذى لا يشكل ،
فى نظر فوكو ، إلا نوعاً من استبطان جدران السجن وما يرتبط به من أجواء
الرذيلة والجريمة . وبفضل توظيف الموت وإستثماره فى فهم وظائف الأعضاء
وهندستها التشريحية ، استطاع الطب أن يصل إلى أعماق مكونات الجسم
البشرى وأن يكون علماً فعالاً ومثمراً يقوم على الخصوصية الفردية . بل إن
الموت ، كما يذهب فوكو ، هو الخلفية الأساسية التى تضى على الثقافة الغربية
أعماق دلالاتها ومعانيها : فهو الذى يبرز مبدأ العالمية من خلال الصور الفردية ،
وهو الذى يضى على اللغة بما يفرضه عليها من انشطار ومحدودية هذا الطابع
المفارق الذى يمزج فيه بين عالميتها كأداة وبين الطابع الزائل والفريد فى الوقت
نفسه للفرد الذى يستخدمها . كما أنه لولا الموت ، لما استطاع علم المحسوسات
أن ينتظم فى هيئة خطاب ، ولما تمكنا من رؤية هذا المجال الفريد العام الذى
أسست الأجسام فى تشابكها مع الكلمات قواعد تكوينيه (٢٥) .

إن الطب الحديث يلعب ، فى نظر فوكو ، دوراً نموذجياً فى تكوين العلوم
الإنسانية التى ترى النور مع بدايات القرن التاسع عشر ، ذلك أنه بطرح
إمكانية قيام علم موضوعى يصبح فيه الفرد ذاتاً وموضوعاً فى الوقت نفسه
يفترض ضمناً قلباً جذرياً لمبدأ المحدودية (finitude) المؤسسة لأنطولوجيا

الإنسان . فالمحدود لم يكن يمثل في قلب الفكر الكلاسيكى إلا نوعاً من السلب المناقض لمبدأ اللانهاية الذى يقوم عليه الهيكل المعرفى اليقينى كله بدعامته الرياضية (لغة الكون كما كان يقول جاليليو) والعقلانية المثالية . أما فى نهاية القرن الثامن عشر ، فإن فكرة المحدودية سوف تكتسب طابعها الوضعى والإيجابى ، وذلك من جراء إلتقائها بالبنية الانثربولوجية (وفوكو كعادته لا يشرح أسباب ظهور الأبنية الاستمولوجية فى فترة بعينها وليس فى أخرى) التى تحدد هوية الفرد — وهذا هو شرط الإمكان أو القبلىة التاريخية — على أساس من محدوديته المصدريّة والغائية من جهة ، والتقاءها من جهة أخرى على المستوى الإمبيريقى بتجربة الطب العيادى فى اتصاله المباشر المحسوس بهذه الطبيعة الفردية الزائلة الفانية التى تشكل المحدودية الانطولوجية للإنسان ، ومن ثم هذا الدور النموذجى الذى سوف يلعبه الطب بالنسبة لمجمل العلوم الإنسانية .

فالتب ، كما يذهب فوكو ، يطمئن الفرد على طبيعته المحدودة ، ويوفر له السيطرة على الموت ولو إلى حين ، بما يقدمه له من إمكانيات وتقنيات تدخل على نفسه الأمل وبما يزوده به من تصورات وضعية قائمة على عقلنة الحدود البشرية وتطويع الإنسان على قبولها . من ثم تحول الفكر الطبى إلى ضرب من الفلسفة التى لا تقل عمقاً وأصاله عن الفكر الرياضى ، وهو ما نراه من خلال عملية الإجلال والتقدير العظيمين التى أضفتها الثقافة الأوروبية على أمثال « ييشا » و « بينل » و « فرويد » والتى تعنى أن هذه الشخصيات لم تقم فقط بدورها كمجرد أطباء وإنما تجاوزته كثيراً بقيامها بدور فلسفى يطرح قضايا المصير الإنسانى فى الحاضر والمستقبل . أضف إلى ذلك أن هذا « المضمون » الذى تفرزه التجربة العيادية ليس بغريب على التجربة الغنائية ، كما عبر عنها هيلدرين وريلكة ، بل وعلى مجمل التجربة الرومانسية التى ما زالت تهيمن على ضمير الإنسان الغربى وعقله ووجدانه إلى يومنا هذا ، ألا وهو موضوع « المحدودية » التى يمثل الموت أكثر أشكالها هيبه وجذرية ، والتى أصبح التخل

عن مبدأ اللانهاية سمة من سماتها القهرية التي حتمت على الإنسان الغربى أن يحقق ذاته من خلال الموضوعية الصارمة التي تحددها له طبيعته الزائلة . لا غرابة ، من ثم ، أن يتخذ وعى هذا الإنسان بنفسه أسلوب المعرفة الوضعية ، وأن تكون هذه الوضعية هى القاعدة الأساسية التي تحكم علاقته باللغة والوجود ، والتي تحتم عليه ألا يدرك « إنسانيته » إلا فى شكل « موضوع » (٢٦) .

★ ★ ★

(١) حينما نتحدث عن الوضعية نستخدم كلمة إرتضاها فوكو لنفسه ، وهي ليست وضعية كونت (comte) التي تشيء العلاقات الإنسانية ، وإنما خصوصية الموضوعات التي تنشأ في إطار خطاب البحث بعيداً عن إرادة الذات الباحثة وقصدياتها . أما الظاهرية ، فهي ما يرتبط عند فوكو في تأثره ببلانشو (Blanchot) بما يسميه « فكر الخارج » (pensée du dehors) . ومفاد ذلك أن الفكر من المنظور اللغوي البحث ، أى في تولده من ميكائزمات وإجراءات الخطاب الذاتية وبعيداً عن تصورات الباحث أو العصر المسبقة ، بل وعن كل غائية مرتدة ليس إلا منتجاً خارجياً . من ثم يلتقى فكر التناثر عند فوكو مع فكر الخارج عند بلانشو .

يقول دولوز في هذا الموضوع : « إن اللجوء إلى مبدأ الخارج عند فوكو موضوع ثابت ، ومعنى ذلك أن التفكير ليس ممارسة فطرية لإستعداد ما ، وإنما عليه أن يطرأ على الفكر . فالتفكير لا يقوم على تأملات داخلية ترتبط بين المرئى والمصاغ ، وإنما يتم بفعل تدخل لخارج يعمل على حفر المسافات ودفع وتمزيق الداخل » . Gilles Deleuze, op.cit., p.93.

- (٢) ميشيل فوكو ، أركيولوجيا المعرفة ، ص : ٦٥ .
 (٣) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، المقدمة ، ص : ٧ .
 (٤) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، المقدمة ، ص : ١٤ — ١٥ .
 (٥) Glaude Bernard, Introduction à l'étude de la médecine expérimentale. Paris, Garnier-Flammarion, 1966. p.26.
 (٦) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ٢ — ١٦ .
 (٧) من هنا ، كما يذهب بول فين وبسبب هذا الإنقطاع الجذرى الذى يتم بين نشأة العلوم الحديثة ، بإستثناء الرياضيات ، وبين تاريخها يتبين أن الطب الكلاسيكى والطب فى القرن التاسع عشر ليس فيهما شئ مشترك سوى الاسم .
 Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire Paris Ed. du Seuil, 1971, p. 374.

- (٨) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ٢٨ — ٣٨ و ٥٨ — ٨٢ .
 (٩) المرجع نفسه ، ص : ٨٨ — ٩٤ .
 إن هذا التطابق بين وصف المرض الذى تلتقى فيه الرؤية والصياغة مع الطبيعة بدلاً من المرور عبر التصورات الميتافيزيقية يحكم الثورة الفكرية الخاصة بالعلوم فى أواخر القرن الثامن عشر كما نظر لها كوندياك أستاذ لافوازييه . على هذا الأساس حاول لافوازييه وضع خد للغة الكيفية أو لغة الصفات التى كانت تسيطر على

الكيمياء وإستبدالها بلغة تلتقى فيها مباشرة الأسماء بالمواد أو الأشياء بالعلامات والأفكار ، وهذا هو ما بلوره في خطابه الإفتاحي لمبحثه الأولى في الكيمياء .
انظر في ذلك : François Dagonet, « Sur Lavoisier, présentation du Discours préliminaire », in *Cahiers pour l'Analyse*. Paris, Ed. du Seuil, no 9, 1968, p. 179.

- (١٠) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ٩٧ .
(١١) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ١٠١ — ١٠٣ .
(١٢) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ١٢٥ — ١٢٧ .
(١٣) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ١٣١ — ١٤٨ .
(١٤) في مرحلة لاحقة سوف يوضح كلود برنار أن تشريح الموت لا يكفى بالرغم من أهميته البالغة ، لمعرفة وظائف الحياة ، ولذلك لا بد من إجراء التجارب على « الأحياء » بالرغم مما يثيره هذا الموضوع من قضايا أخلاقية .
راجع كلود برنار ، المرجع المذكور ، ص : ١٥١ — ١٥٦ .
(١٥) ميشيل فوكو ، نشأة العيادة ، ص : ١٤٩ — ١٦٤ .
(١٦) كلود برنارد ، المرجع السابق ، ص : ١٥٦ — ١٦٨ .
(١٧) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٦٦ — ١٧٤ و ص : ١٩٤ .
(١٨) José-Guilherme Merquior, *op.cit.*, p. 34-35.
يقول المؤلف بعد إطراء هذه الدراسة التي يشبهها بدراسات كوهن (Kuhn) وخاصة فيما يرجع إلى تحولات « برادجمات » الفكر العلمى ، بأن موضوعى الموت والفرد اللذين تتكشف عنهما دراسة الرؤية العيادية التي أسسها إكزافيه بيشا في كتابه عن « التشريح العام » (١٨٠١) هما ، في الوقت نفسه ، إحدى الموضوعات الكبرى للفن أو الأدب الرومانسى ، كما يلاحظ المؤلف ان نهاية الطب الكلاسيكى بمفهومه الخاص بثنائية المرض / الصحة سوف يقابلها في الطب العيادى مفهوم الجسم المريض / السوية ، وهو ما يشكل نوعاً من الالتقاء بين رسالة فوكو عن « تاريخ الجنون » وبين نهاية كتابه عن « نشأة الطب العيادى » حول مفهوم السوية الذى يؤدى إلى قهر مفهوم الإنسان كما يتصوره الكاتب .

- (١٩) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ٩ — ١٠ من المقدمة .
(٢٠) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٠ — ١١ من المقدمة .
(٢١) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٢ — ١٣ من المقدمة .
(٢٢) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٣ — ١٤ من المقدمة .

- (٢٣) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٥ .
(٢٤) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٩٨ .
(٢٥) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ١٩٩ .
(٢٦) ميشيل فوكو ، المرجع السابق ، ص : ٢٠٠ .

الجزء الثانى (الباب الثانى)

النظم المعرفية ونشأة العلوم الانسانية

١ — التكوينات الخطائية منذ عصر النهضة
وحتى نهاية العصر الكلاسيكي

لقد جنح الكاتب في دراسته عن « نشأة العيادة » إلى تطبيق المفاهيم البنيوية والمناهج اللغوية المتصلة بها ، وإن كان ذلك لا يتطابق كلية مع المنهج الأركيولوجي الصارم الذي اشتقه لنفسه ، والذي تقصينا أبعاده المختلفة في الجزء الأول من هذه الدراسة . وها نحن ذا نراه في هذا الكتاب الموسوعي « الكلمات والأشياء » ، الذي يكرسه لدراسة مايسميه « حفريات » المعرفة ابان عصر النهضة والعصرين الكلاسيكي والحديث ، يأخذ في التحول التدريجي عن الأساليب والطرائق البنيوية المعروفة ليتعلق بقوة بأهداب منهجه المستحدث عاملا على صقله وتهذيبه وجاهدا في تنقيته والتفرد به إلى الدرجة التي ستوصله في النهاية إلى التكر التام للبنيوية وما يواكبها من فلسفات ضمنية أو معلنة .

الا أن هذه الدراسة ، التي يرغب صاحبها في تخصيصها للبحث عن نظام التشابه والاختلاف الذي يحكم شبكة الأنساق المعرفية الغربية منذ انبثاق العصر الحديث وحتى يومنا هذا ، لا تخلو مع ذلك من « الملامح » البنيوية^(١) ، وذلك بالقدر الذي يشكل فيه المخطوط العام للكتاب ضربا من التصور اللغوي للممارسات الفكرية المختلفة التي تتكون منها الأنماط الاستمولوجية الثلاثة التي حاول الكاتب استخلاصها وتحليلها . أما فيما خلا ذلك ، فالدراسة تحتل مكانها في اطار من الدراسات الاستمولوجية التاريخية التي عرفتها المدرسة الفرنسية والتي اشتهر من أقطابها باشلار وكويريه (Koyre) وكانجيلم ، وهي ، كما يبدو ، تتعارض بطريقة جذرية مع مفهومين أساسيين من المفاهيم التي سيطرت في الغرب على هذا النوع من الدراسات ، نقصد تاريخ الفكر العلمي ، في بدايات القرن العشرين ، وهما مفهوم « العقلانية » البحث الذي كان سائدا مع برونشفيج (Brunschwig) ومفهوم « الموضوعية » الذي يرتبط بمضامين النظريات وتطورها وفقا لمفاهيم تقوم على الاكتشاف التدريجي « للحقيقة »^(٢) ، وهو ما كان سائدا في دراسة تاريخ العلوم قبل ابتكار مبدأ القطيعة المعرفية على ايدي باشلار وكويريه .

ان هذه الدراسة تمثل فى الواقع الجانب المقابل لدراسة الكاتب عن « تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي » ، وذلك اذا اعتبرنا أن فوكو كان يُعنى فى بحثه عن تاريخ الجنون بابرار منطقة المغاير وحدود السلب والاختلاف التي يقوم على اتقائها ومحاشاتها العقل الكلاسيكي حتى يمكن أن يبرزَ فى كيانه الوضعي المطابق لذاته . أما فى هذه الدراسة ، فإن الكاتب ، على العكس من ذلك ، يحاول ابراز هوية التنظيمات التي يفترضها قيام هذا العقل ، ولكن من منظور المغاير أو الخارج عن نطاق الهوية . وهذا مايسميه ميشيل سير فى « المقال السابق الذكر »^(٣) بالمنظور « الاثنوغرافي » الذى يفترض تباعد الباحث وانقطاع اى لون من الوان الاتصال بين ثقافته الأصلية والثقافة « الأجنبية » أو القديمة محل البحث ، وهو الأمر الذى يطرح علينا قضية امكانية تطبيق هذا المنظور المغاير من قبل ميشيل فوكو على ثقافة غربية تخصه أولا ، وتعد فى جزء أساسي منها ، ثانيا ، معاصرة له ومشكلة الى حد ما للإطار التاريخي الذى يفكر من خلاله .

ولعل هذه القضية تطرح علينا بدورها موضوعا آخر ملازما لها ، وهو موقف الانسان من تاريخه : فهل هو فى استطاعته أن ينفصل عنه ، وأن يخلع نفسه من الزمان التاريخي الذى يشكل أساس تكوينه وهويته الفردية والاجتماعية ؟ لقد طرح بول فين^(٤) هذا التساؤل وأبرز أهمية اكتشاف القاعدة الزمنية « للذراين » (Dasein) أو الانسان عند هيدجر ، وارتباط هذه الزمنية المؤسسة للفرد بالزمان التاريخي الى درجة أن الشعور المدرك لذاتيه لا يمكن فصله عن المضمون التاريخي المكون له كضرب من الوجود التاريخي وهو الأمر الذى يستبعد أية امكانية لاحداث البعد اللازم والموضوعي فى عمليات الحكم على التاريخ . الا أن بول فين يوضح لنا هذا اللبس الذى تقوم عليه عملية ربط مفهوم الزمان المكون لمحدودية الانسان بمفهوم الادراك أو الوعي التاريخي . ذلك أن الوعي المباشر للانسان ، كما أبرزته التجربة الفينومينولوجية^(٥) ، ليس له مضمون تاريخي بقدر ماهو ادراك مطلق وكلّ للزمان ، لأن عملية معرفة الماضي التي يسعى المؤرخ للوصول اليها ليست ، كما يذهب بول فين ، ادراكا

حدسيا أو تلقائيا لمجموعة من المعطيات الجاهزة ، وإنما هي حصيلة بناء كامل وإعادة تكوين لمجموعة من الأحداث التي لا علاقة لها باحساس المؤرخ وان كان يمكنه ، من غير شك ، أن يتفاعل معها .

من ثم ، يمكن التمييز بين وعينا بالزمن ، وهو وعي لا يمكن فصله عن الوجود ، كما تدلنا على ذلك التجربة الظاهرية التي ينطلق منها هيدجر ، وبين وعينا بالتاريخ الذي يفترض نوعا من التباعد بين الذات كاحساس مباشر غير مرتد وبين تصورهما للأحداث الخارجية وخاصة ما تموضع منها في صورة الماضي . ناهيك من ثم بعمل المؤرخ الذي لا يستطيع أن يلقي الضوء على المادة التاريخية الا من خلال عمليات معقدة من البناء والتركيب واستخراج الأسباب والنتائج ، وهو الأمر الذي يفترض القدرة على إعادة توزيع الأحداث وترتيبها في صور جديدة ، كما يفترض القدرة على تجريدها من حركتها الزمنية الفعلية اذ أن ادراك هذه الحركة وفهمها على المستوى المعرفي شيء والمشاركة فيها أو معاشتها بطريقة مباشرة شيء آخر .

وهذا هو في ظننا مايقوم به فوكو بصدد « الأحداث المعرفية » التي شهدتها فرنسا وأوربا الغربية منذ عصر النهضة وحتى أيامنا هذه . فهو لا يعني بترتيبها الزمني أو بحركتها الجدلية ، ولا يعنى بعد (سوف نرى كيف يضطر فوكو فيما بعد على ضوء المنهج الجينيولوجي إلى أخذ العلاقات اللا خطائية في الاعتبار) بربطها بمصادرها الاجتماعية أو بقواعد انتاجها الأيديولوجي . ذلك أن فوكو يؤمن بأن لكل ثقافة مجموعة من « الشفرات » التي تحدد لكل انسان بطريقة مسبقة ، أي عن طريق القبلية التاريخية ، مختلف الأنظمة المبريكية التي يحقق من خلالها ممارسته للغته وتشبعه بقوالها الادراكية وانماطها السلوكية والقيمية . الا أن النظام الذي تشكله هذه الشفرات ، والذي يتميز بطبيعته اللاواعية بالنسبة لمعظم الممارسين له ، قد لا يكون على هذه الدرجة من القوة المباشرة واللامرئية بالنسبة لجماعة المفكرين والعلماء والمنظرين المعنيين بتبريره وتفسيره وشرح قواعده وأصوله ، اذ أنهم سرعان مايكتشفون بين هذا النظام

وبين اشكاله الامبريقية « منطقة وسطى » غير محددة تماما تبرز فيها امكانية قيام أشكال أو أنظمة مغايرة لا تقل جودة أو فعالية عن مثيلاتها المتحققة تاريخيا ، بل وقد يكتشفون امكانية قيام شفرة اخرى تتيح ضروبا أخرى من التنظيم ، وهو الأمر الذى يفسح المجال لنقد النظام السابق وإحداث التغيير .^(٦)

مفاد ذلك أن فوكو يؤمن بأن الثقافة تستطيع أن تتحرر من احدى شفراتها اللغوية أو الادراكية أو العملية لتطبق على أنظمتها الامبريقية المباشرة شفرة اخرى ، وذلك من حيث انها تجد نفسها ، كما يقول ، أمام « الكيان الخام للنظام » أى امكانية النظام . ومن ثم تتاح باسم هذا النظام « الخام » أو الممكن عملية انتقاد للشفرات القائمة على اللغة والادراكات والممارسات . غير أن الغريب فى الامر ، هو أن فوكو يربط هذه اللحظة الارتدادية ، التى يتمخض عنها هذا التباعد بين النظام القائم وتطبيقاته الامبريقية ، لا بذات المفكرين ووعيمهم وانما بالثقافة نفسها ، وهو الأمر الذى يفترض وعيا مناطا بالنظام نفسه حتى يطرح عملية الامكان وحدوث المغاير . ولما كان هذا الوعي يشكل شبه استحالة منطقية ، فإن فوكو يستعيز عنه بالاشارة إلى ألوان من الانزلاقات والتعارضات التى تحدث داخل الممارسات الثقافية وفيما بينها بحيث تتسع الهوة ، وتتأزم العلاقات بين النظام وأشكال وجوده التاريخية .

التحول الاستمولوجي بين عصرين :

انطلاقا من هذه المقدمات نفهم أن ينصب اهتمام الكاتب لا على تاريخ الفكر نفسه أو تطور النظريات العلمية ، وانما على القواعد الاستمولوجية التى تنظم بطريقة غير واعية هذا الفكر أو هذه النظريات . وليس من شك فى أن هذه القواعد لا معنى لها الا اذا حددت عملياتها وعلاقاتها داخل الحقل المعرفى الذى تنشأ فيه ، والذى قد تتجاوزه الى حقول معرفية أخرى عن طريق الادماج او الاستقطاب ، اذ أن عملية انتقال الطرائق الفكرية من مجال معرفى الى آخر تشكل صلب هذه الدراسة ، وان كان فوكو يكتفى — للأسف — بوصف ضروب مختلفة من هذا الانتقال ولا يعنى بتفسيره أو تبريره . ونحن

لا نعتقد ان عملية انتقال النماذج الفكرية ، من غير أن يكون هذا الانتقال بالضرورة غير واع ، بين المجالات المعرفية بالشئ المستغرب ، فهي في الواقع قاعدة أساسية من قواعد الفكر العلمي الحديث الذي لم يعد يعمل من منطلق التراكم المعرفي المطلق أو في إطار البحث عن الحقيقة ، وإنما على أساس من « برادجمات » أو مجموعة من الاشكاليات التي توجه البحث وتؤدي إلى إنتاج ألوان من المعارف الفاعلة . (٧)

ان الكاتب يقدم لنا ، في هذه الدراسة ، ثلاثة مواقف حاسمة في تاريخ الفكر الغربي . أما أولها فيتصل بعصر النهضة حيث يشكل مبدأ « التشابه » الركيزة الاستمولوجية أو الصيغة الأساسية لأي لون من ألوان الوجود المعرفي ، ويرتبط ثانيها بالعصر الكلاسيكي (بالقرنين السابع عشر والثامن عشر) حيث يتلاشى مبدأ التشابه لصالح اشكالية « التماثل والاختلاف » ، وأخيرا يبرز ثالثها في صورة « تاريخية » جذرية تشكل الخلفية الحاملة ضمنا لمجمل الفكر الحديث ابتداء من القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا . ويبدو أن هذه الاشكالية الأخيرة ، التي تربط بين مبدأ محدودية الفرد ومفهوم المركزية الانسانية ، أخذت تميل إلى التصدع انتظارا لأول فرصة مناسبة لكي يكتشف الفكر البشري صيغة أو بنية مغايرة تتيح له ألوانا جديدة من التشكل والتكوين . (٨)

قلنا ان العالم الفكري لعصر النهضة يركز على مبدأ التشابه (ressemblance) الذي تتفرع قواعده المعرفية إلى أربع : التوافق (convenance) والتنافس (émulation) والتماثل (analogie) والتعاطف (sympathie) . والتوافق هو نوع المواءمة المكانية التي توفق وتقارب بين الأشياء في العالم ، وهو الأمر الذي يتيح لمبدأ التشابه الأول احداث عملية الترابط أو التسلسل بين العلل والمعلولات التي تبدأ مع المحرك الأول أو العلة الفاعلة وتنتهي إلى أدنى المخلوقات . ويقابله مبدأ التنافس الذي يعد مرآة للأشياء المتضاربة في هذا الكون ، وان كان هذا لا يمنع كونه في الوقت نفسه نوعا من

الملاءمة المعكوسة التي تربط بين الأشياء المتنافرة أو المتصارعة وذلك بردها اليه كمركزها الفاعل .

أما القاعدتان الأخريان فأكثر تعقيدا وتشابكا . ذلك ان التماثل يشكل مكانا يلتقى فيه التوافق والتنافس وتتقاطع فيه التجاورات المكانية مع العناصر المتشابهة أو المتنافرة عبر المسافات البعيدة . كما أن مجاله بالغ العمق : فهو لا يربط بين التشابهات الظاهرية للأشياء ، ولكن بالأحرى بين العلاقات الدقيقة التي تخفي عن الابصار في الوهلة الأولى . وللتماثل ، بالاضافة إلى ذلك ، فضيلتان هما خاصية الارتداد وخاصية التعددية ، كما أن له مركزا مفضلا وهو الانسان . ويتميز هذا الأخير « بتناسب وضعه بين السماء والحيوانات والنباتات من جهة وبين الأرض والمعادن والترسبات الكلسية والعواصف من جهة أخرى » .^(٩) وأخيرا يتبقى مبدأ التعاطف الذي يشكل ضربا من التشابه الحر الفضفاض ، فهو لا يخضع لأي ضرورة من ضرورات التجاور ، ولا لأي حتمية من الحتميات التي تعمل على بعد . إنه يشكل في قلب هذا الكون قوة التحول والتغير ولكن في اتجاه المماثل . لذلك لابد من موازنته بقوة مناهضة له ، وهو مايقوم به مبدأ التنافر (antipathie) الذي يعمل على التشيت والتبديد بدلا من التجميع والتوحيد . وبفضل هذا التعارض بين المبدأين يتم الحفاظ على هوية الأشياء ووحدة العالم ، كما يتم الابقاء على توازنه الأزلي .^(١٠)

ان هذه القواعد الأربع تحدد عوامل التشابه ، الا أنها لا تكشفها للعيان ، اذ أن عملية الكشف تقوم بها ضروب من العلامات أو الرموز المرئية التي يناط بها رفع الحجب عن العلاقات الخفية أو الكامنة بين الموجودات . من ثم ، يكون مبدأ التشابه ، من حيث هو الصيغة المعرفية العامة للقرن السادس عشر ، ظاهرا بعلاماته ورموزه ، وغير ظاهر اذ أنه لا يخضع للادراك الا بواسطة علامات التشابه ، التي تحتاج للنفاذ الى كنهها الى تقنيات خاصة للتفسير أو التأويل . ويقول فوكو في هذا الصدد :

« ان القرن السادس عشر قد جمع بين علم للعلامات (سيميولوجيا) وبين فن للتأويل (هرمينوطيقا) في صورة من التماثل والتشابه ، بحيث أصبح البحث عن المعنى هو لقاء الضوء على التشابهات ، والبحث عن قانون العلامات هو اكتشاف الأشياء القابلة للتشابه . من ثم يكون فن التأويل هو نحو الموجودات أو الكائنات » (١١)

على كل حال ، إن هذه التقنيات المعرفية لا تتيح الا ضريين من المعرفة وهما السحر والعلم التجميعي (érudition) . فالسحر هو فن التأويل الذي يبدأ من العلامة وينتهى الى الشيء المرموز اليه ، والعلم التراكمي يردنا أيضا إلى الطبيعة ولكن من خلال كنز العلامات التي تضافر على تجميعها القدماء . من ثم تبرز الطبيعة في صورة نص أو كتاب كبير معد للقراءة والتفسير ، وتصبح اللغة جزءا لا يتجزأ من كيانها بدلا من أن تكون نسقا اعتباريا من العلامات ، كما نفهمها الآن ، ذلك انها قوة مستودعة في قرارة الاشياء ، من ثم ، يصبح العلم تعقيبا في المقام الاول : اذ على الباحث ان يفسر لغة الطبيعة الظاهرة أو أن يؤولها عبر علاماتها ، كما عليه أن يفسر أو يؤول الأقوال المسموعة والآثار المكتوبة . ولما كان التعقيب يمتد بداهة الى مالا نهاية ، اصبح من المسلم به ان يعجز العلم عن الالمام بمجمل الحقائق المخبوءة في « النص » الأول الذي تشكله الطبيعة . (١٢)

الا أن هذه الأرضية المعرفية التي تشكلها اللغة في القرن السادس عشر تتحول تحولا جذريا مع مطلع العصر الكلاسيكي ، وإن كان فوكو ، كعادته في عدم تفسير التحولات ربما لاهتمامه فقط بالأحداث المعرفية الفعلية وعدم اكترائه بالممكن منها ، لا يقدم لنا أى مبرر نقبله أو نتفهمه للنقلة الاستمولوجية التي تتم . من ثم ، نحن لا نلج الا بشيء واحد ، وبطريقة شبه مباغتة ، وهو ان « كيان » اللغة قد تم تغيره ، بين عصر النهضة والعصر الكلاسيكي ، من طبيعته الثلاثية التي تعتمد على اتصال « دال » (صورة العلامات) « بمدلول » (مضمون هذه العلامات) عبر « ظروف مواتية »

(التشابه الذى يمكن اكتشافه بين الأشياء والعلامات) الى تركيبة ثنائية لا تتجاوز ارتباط دال بمدلول . ومعنى هذا التحول الجوهري ، في نظر فوكو ، هو وضع حد لهذا التطابق بين اللغة والعالم وتخليص العلامات من مفهوم الشيئية وارتباطها الفعلي بالموجودات حتى تصبح اللغة مجرد نسق اعتباري من العلامات يقوم على نظام عام للتمثيل (représentation) (١٣) .

ان مبدأ التشابه سوف يُستبعد ، خلال القرن السابع عشر ، من مجال الفكر العلمي ليلتقطه عالم الشعراء والمجانين ، فالشاعر هو الكائن الفريد الذى يصير ، عن طريق الكناية والاستعارة ، على تجاوز اللغة المجردة للعلامات لالنقاط لغة التشابه الأولية الكامنة في قرارة الأشياء ، والمجنون هو الكائن الذى لا يقل عنه غرابة ، والذى ينتهى ، من ثم ، بسبب تكاثر التشابهات بين العلامات ووفرته ، الى الخلط بينها جميعا . ومن هنا يصبح التشابه مجالا مفتوحا للخدع والأوهام . ومن هنا يقوم الفكر الديكارتي ، بعد أن أصبح وجوده ممكنا بفضل الصيغة المعرفية الجديدة ، بتقليص مبدأ التشابه وجبه من خلال ضرب من التحليل يقوم على علاقات من التماثل (identité) والاختلاف والنظام والقياس . ويقول لنا فوكو في هذا المعنى :

« ان التشابه الذى ظل طويلا — قلبا وقالبا — مقولة أساسية للمعرفة أخذ ينشطر ابان عملية التحليل الى علاقتي تماثل واختلاف كما ان المقارنة ، سواء اكان ذلك بصورة غير مباشرة عن طريق القياس ، أو مباشرة وعلى نفس المستوى ، أخذت ترد الى النظام . فهي لم تعد مكلفة ، في آخر الأمر ، باكتشاف تنظيم هذا العالم ، اذ أنها لاتتم الا اتباعا لنظام الفكر وبالتدرج الطبيعي من البسيط الى المركب » . (١٤)

وهكذا تصبح اللغة ، بعد تحررها من ارتباطاتها السحرية بهذا العالم ، أداة العقل الحيادية وآله البالغة الشفافية ، كما تزداد في الوقت نفسه أواصر العقل ارتباطا بعلم الرياضيات العام الذى يقوم على النظام والقياس ، وذلك بالقدر الذى

ترد فيه كل العلاقات القائمة بين الكائنات الى القياس ، وكل مسائل القياس الى النظام . ومن ثم ، يتم تأسيس علم عام للنظام يشكل التحليل افضل مناهجه . وليس بالضرورة أن تكون أداة التحليل رياضية بحتة ، اذ أن هناك ، خارج مجال علم الفيزياء فروعاً أخرى من المعرفة التي يمكن تأسيسها بفضل التشكيلات المختلفة لأنساق العلامات ، على هذا النحو ، يشير فوكو الى ظهور « علوم للنحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروة » وهي ، كما يقول ، « علوم للنظام في مجال الكلمات والكائنات والاحتياجات »^(١٥) من ثم ، يمكن القول بأن العصر الكلاسيكي يعطى الأولوية للنظام (l'ordre) على كل ألوان القياس الرياضي ، وهي أولوية بالغة الأهمية اذ أنها تتيح قيام أنساق مختلفة من المعارف الامبريقية بجانب العلوم الرياضية والفيزيائية .^(١٦)

لقد تحددت العلامة اللغوية اذن ، وبعد انسلاخها عن الطبيعة في القرن السابع عشر ، كحدث معرفي بحت . فهي لم تعد تستمد طابعها الاحتمالي أو اليقيني من الطبيعة ، وانما من مكانتها داخل اطار معرفي . لقد اصبحت تعبر عن « علاقة ابدال ممكنة بين عنصرين » ، كما أن « الأشياء قد اصبحت بفضلها متميزة ، محافظة على وحدتها وقابلة للتحليل والتركيب » وهو ما يتيح ، كما يؤكد فوكو ، « دخول العقل الغربي في العصر الكلاسيكي الى مرتبة الحكم (jugement) »^(١٧) . واذا كانت العلامة تميل إلى الاعتباطية ، فهذه — لاشك — اعتباطية وظيفية ، اذ أن الكلاسيكيين كانوا يعنون في المقام الأول بصياغة لغة تحليلية وتركيبية جيدة حتى يتمكنوا من ادراك القوانين المكونة للطبيعة . واذا كانت العلامة تبتعد ، مع ذلك ، عن الطبيعة لتصبح في اطار النسق المعرفي الكلاسيكي مجرد علاقة بين فكرتين ، الا أنها — بالرغم من ذلك — لاتستطيع التمتع بصفاتها العلامية الا بفضل قدرتها التمثيلية . معنى ذلك ، إنه لن يكون هناك بين العلامة ومضمونها أي وسيط ولا أية عتمة . وكما كان علم العلامات يلتقي ، خلال القرن السادس عشر ، بفن التأويل عبر مبدأ التشابه ، فإن هذا العلم نفسه سوف يلتقي ، في العصر الكلاسيكي ، بتقنية التفسير مباشرة وبفضل القوة التمثيلية البحتة المناطة به . وليس من شك ،

في أن غياب أي نوع من الغور بين الدال والمدلول في الفكر الكلاسيكي سيشكل سمته المتميزة بالنسبة للفكر الغربي الحديث ، وذلك بالقدر الذي سيحتاج فيه هذا الأخير إلى نظرية كاملة للدلالة لتفسير الفجوة القائمة بين الدال والمدلول والتي يناط بها عمل الشعور ونشاطه . (١٨)

ان نظرية العلامات تشكل ، من ثم ، جزءا من علم عام للنظام يتفرع هو نفسه الى طرفين رئيسيين : طرف يشكل علما للنظام الحسابي (mathesis) ، وطرف يشكل علما توليديا (genèse) يناط به تتبع نشأة الانظمة وتكوينها ابتداءا من المعطيات الامبريقية . وعلى هذا النحو ، يمكن تزويد جميع المعطيات القابلة للتمثيل بمثابة سمات لها . من ثم ، يقوم « علم التاريخ الطبيعي » كعلم للصفات التي تجمع بين استمرارية عناصر الطبيعة وتداخلها ، و « علم النقود والقيمة » كعلم للعلامات التي تتيح عملية التبادل وقيام نظام من المعادلة بين الحاجات والرغبات البشرية ، وأخيرا « علم النحو العام » الذي تتيح علاماته للانسان ان يجمع ما يخصه من ادراكات وأن يقتطع من حركة الفكر وصورته نصيبه من الافكار والتصورات . بيد أن جدول العلامات والرموز لن يكتمل في العصر الكلاسيكي الا بعد أن يضاف اليه ما يعرف بفن « التصنيف » (taxinomie) الذي سوف يشكل ، في مقابلة علم النظام الحسابي الخاص بالمقاييس الكمية والنسبية والأحكام والحقيقة ، جدولا عاما للكائنات وقاعدة لتركيب علاماتها ورموزها . ولو أضيف إلى ذلك كله فن « التوليد » لحصلنا على الصورة الزمنية والتاريخية لسلسلة الكائنات . (١٩)

ليس من شك ، بعد ذلك ، في أن تحدد هذه الأبعاد الثلاثة الوضع الأساسي للغة الكلاسيكية : إذ أن فعل التكلم لم يعد يعنى ترجمة الفكر او اظهاره في صورة كلام قابل للتخيل المرئي ، وإنما يعنى اجراء الفكر نفسه بواسطة بدائله العلامية ويقصد فوكو بذلك أن اللغة تفقد ما كانت تتمتع به ، خلال القرن السادس عشر ، من كثافة أو « كيان » خاص بها لتصبح مجرد أداة حيادية خالصة للتمثيل . واذا كانت ، من ثم ، لم تعد تردنا بطريقة مباشرة إلى قراءة

الطبيعة في صورة نص أولي ، فذلك لأنها سوف تولد لنا نمطا معرفيا جديدا :
ألا وهو فن النقد الذى سيستعاض به عن ثرثرة التعقيب . والهدف من النقد
الكلاسيكي هو بناء لغة جيدة الصنع بحيث توفى بحاجات التحليل وأغراضه ،
الأمر الذى يتطلب حسن اختيار المفردات والحرص على توضيح معناها
وتدقيقه ، ودراسة النظام النحوى وما يقتضيه من ادراك لطرائق تركيب
الجملة ، ونظام الأزمنة وأنماط الخطاب والصور المجازية على اختلافها . بيد أن
الوصول إلى هذا الهدف يفترض من المعنيين بدراسة اللغة وتحليلها ادراك
وظيفتها التمثيلية الأساسية ، وهي أنها لا تحقق ما « يدركه الفكر من معرفة
مباشرة » الا في إطار من « النظام التعاقبي » .

ولكي تحقق اللغة هذه الوظيفة بطريقة مثلى ، لابد من توافر بعض الشروط
الأساسية . ولعل أهمها هي ادراكنا انه لا كيان للغة الا على مستوى الجملة
المنطقية ، اذ أن المستوى التعبيري ليس بكاف في حد ذاته لتكوين نواة الخطاب
طالما أنه لا يكون جملة كاملة المعنى أو شاملة على حكم . كما أن الجملة لابد من
أن تحتوى على فعل اذ أن وجوده الظاهر أو الضمني من الضرورة بمكان لقيام
الاتصال بين الفكر واللغة ، واذا كان ذلك كذلك ، فلا جرم أن يكون فعل
الكيونة هو أساس الأفعال جميعا ، بل وأساس الخطاب لأنه لولاه لما كان
للكلام معنى أو للجملة ترابط واتساق . انه هو وحده الذى يؤسس جوهر
اللغة ، ويشكل قدرتها على التعبير وصياغة الأحكام ، كما أنه هو وحده الذى
يكون النواة المركزية للجملة التى يتحدد على اثرها موقع الاجزاء الأخرى من
الخطاب . من ثم ، سوف يناط بالأسماء القيام بالوظيفة « التصنيفية » أي توزيع
الكلام وفقا للجنس والنوع والجمع والإفراد ، وسوف تقوم الصفات بالاشارة
الى الخصائص التى لا تقوم بنفسها كالحالات العارضة والمتغيرة والسمات
الخاصة . بيد أن توافر الاسم والفعل والصفة لن يكون كافيا لكي تحقق اللغة
خاصيتها التمثيلية الا في المستوى الظاهري للجملة ، الأمر الذى سيولد الحاجة ،
حينما تتعقد علاقات التبعية والتعاقب والتلازم ، إلى عبارات أو حروف للوصل

والربط، كما سوف تدعو هذه الحاجة ، على مستوى التراكيب اللغوية ، الى قيام علامات تفيد « التطابق » أو « الاضافة » . (٢٠)

ان اللغة الكلاسيكية ، كما يذهب فوكو ، تقوم على ركائز أربع : الجملة والترابط والتسمية والاشتقاق . أما الجملة (proposition) فهي الموضوع الأساسي للنحو ، ونظرا لكونها لبنة الخطاب ، فهي البداية الحقيقية للغة ، والترابط (articulation) الذى يتم بواسطة الأسماء (الوظيفة التصنيفية) والصفات أو السمات الخاصة يوفر للجملة مضمونا . أما التسمية (désignation) أو الإشارة ، فهي عودة الى مصدر اللغة كما أنها تقوم ، فى الوقت نفسه ، بتحقيق مطلبين : مطلب تحليل لغة الحركة ومطلب البحث عن جذور الكلمات ، وذلك لكي يفسر لنا تحليل لغة الحركة كيف تنوب العلامة اللغوية عن تمثيل التعبيرات الطبيعية للجسم كالأشارة والحركة والصرخة ، وكيف يمكن أن يدلل بحث الجذور على القدرة الدائمة للعلامة على الإشارة . وأخيرا على الاشتقاق ان يفسر لنا كيف تتغير اشكال الكلمات عن طريق التوسع ، كما عليه ان يشرح لنا الانزلاقات التى تعترىها ابتداء من مصادرها . ومهما يكن من أمر هذا التقسيم ، فهو يرتبط ، فى نظر فوكو ، ارتباطا جذريا بمفهوم النحو العام فى القرن السابع عشر . وليس المقصود بهذا النحو ، كما هو واضح ، اكتشاف قواعد نحوية صرفة تعمل على كشف « البنية العامة » لكل لغة ممكنة ، وإنما ابراز الأساس العام الذى يتيح لكل لغة ، من خلال القواعد الأولية لنحوها ، تحقيق وظيفتها التمثيلية . (٢١)

ان هذه الوظيفة التمثيلية هي ، كما قلنا ، دعامة اللغة ، ويقوم فيها الفعل بدور بالغ الأهمية ، وخاصة فعل الكينونة الذى يناط به تجاوز العلامات اللغوية بما تمثله من عالم اتفاقي بحث الى أساس وجودها الفكرى . من ثم ، فان الوظيفة التى يقوم بها الفعل ، كما يذهب فوكو ، هي الصيغة التى تتواجد من خلالها اللغة ، وهي القدرة على التمثيل بواسطة العلامات والربط بين هذه العلامات . الا أن هذا لايجب أن يحجب أهمية الاسم الذى يشكل « مادة » الجملة

وأساسها القائم بذاته (substantif) . علما بأن بقية أجزائها ليست الا عناصر مكملة له : كالصفات التى تعبر عن التغيرات ، وأدوات الربط والوصل المختلفة التى ليس لها الا دور نسبى فى الدلالة العامة التى تحققها الأسماء والأفعال فى المقام الأول . (٢٢)

ان الاسم هو محور النظرية الكلاسيكية للغة من حيث كون التسمية هى مبدأ التصنيف العام الذى يعد ، بجانب النظام الرياضي (mathesis) الخاص بقياس المقادير والكميات والامتداد ، القاعدة الأساسية لجدولة الكائنات وترتيبها وفقا للنظام العقلي العام . ذلك أن الاسم ، من حيث هو « ملتقى كل وظائف اللغة » والوسيلة التى تتيح ترجمة العملية التمثيلية فى صورة جمل وأحكام ، يعد ركيزة الخطاب ، وشرط امكانية اتصال الخطاب بالمعرفة . واذا كان الخطأ والصواب لا يرتبطان أساسا ، كما يقول الكاتب ، به وإنما بالحكم ، أي بالتصور السليم الواضح لعلاقات النظام الفكرى التى هى أساس كل نظام فى الوجود ، فإن الحكم لا يظهر إلا بواسطته وبالجمله المرتبطة به . ومن هنا ينشأ التلازم بين الفكر السليم والعمل الذهني المطابق للمنهج وبين اللغة التحليلية الدقيقة المنظمة التى لاتحدث فيها انزلاقات اشتقاقية أو تهويمات قائمة على التوليفات الخيالية والتجريدات أو التعميمات المتسارعة التى لا أساس لها . (٢٣) .

من ثم ، أيضا ، فى نظر فوكو ، هذه « الإسمية » (nominalisme) الجذرية التى تطبع الفكر الفلسفي الغربي منذ هوبز وحتى تألق فلسفة الأيديولوجيين فى اوائل القرن التاسع عشر ، وهى فلسفة تقوم أساسا على تحليل اللغة والشك فى كل ألوان العبارات والمصطلحات التى تقوم على التجريد والتعميم ، كما يبرز ذلك عند بركلي وهيوم وكوندياك ، مع افتراضها فى الوقت نفسه قدرة اللغة ، كأداة بالغة الشفافية والوضوح ، على تسمية الأشياء والتعبير عنها بصورة مطابقة فى اطار نسق من العلامات المصطنعة . ولكن اذا كان الاسم يمثل ، على هذا النحو ، غاية الخطاب حيث ان تسمية الأشياء هى إدراكها ، فإنه يمثل — لامحالة — فى الوقت نفسه نهايته . من ثم ، كما يذهب فوكو ، ازدهار

« الريطوريقا » وتضخمها في عالم الأدب الكلاسيكي ، وذلك تأجيلا للحظة النطق بالاسم وتشويقا اليه ، وتمهيدا لظهوره بواسطة التشبيهات والصور المجازية المختلفة التي تخاطب مخيلتنا بما يحفزها ويقربه اليها . وهذا مايرز في أبلغ صورة وأعنفها في عالم الماركيز دى ساد الأدبي حيث يلتقى الاسم ، وهو مادة اللغة وغايتها ، بعالم الرغبة لقاء يتزاوجان فيه ويتحدان الى درجة انغلاق اللغة على مايشبه « كيائها » الخاص ، هذا الكيان الذى يتعد بها عن وظيفتها التمثيلية بقدر مايقرب منها الأدب محولا تحريرها من كل اسقاطات الفكر والواقع^(٢٤) .

تصنيف الكائنات وتحليل الثروة :

اذا كانت اللغة ، كما رأينا ، تقوم اساسا على الاسم ، وتستطيع بواسطته ان تسمى كل شئ ، وأن تشكل من ثم القاعدة الانطولوجية لعملية التمثيل بعامة ، فهي لاشك ستطبع كل العلوم التى ستنبثق خلال العصر الكلاسيكي بطابعها ، كما سترسم لها حدود تواجدها التاريخي بما سوف تشكله من قبلية معرفية وقواعد ابستمولوجية ملزمة . من ثم ، سيتحدد المجال العلمي « للتاريخ الطبيعي » في صورة نظرية لغوية لها قواعد ومفرداتها وتراكيبها اكثر من تبلوره في اطار فلسفة خاصة بالحياة وتفسيراتها . ويذهب فوكو في التدليل على ذلك أن التاريخ الطبيعي لم ينشأ ، كما يدعى مؤرخو الفكر ، كرد فعل ضد الميكانيكا الديكارتية ، ولتعذر استيعاب مفهوم « امتداد » المادة لفيض الحياة الحيوانية وكثافة العالم النباتي . كما انه لم ينشأ ، في نظره ، من الحاجة الى منهج وصفي أكثر ملاءمة من المنهج الرياضي ، الذى ابتكره القرن السابع عشر ، لادراك الطابع المعقد لعالم الطبيعة .

بل ، على النقيض من ذلك ، يعتقد فوكو بأنه علينا أن نبحث عن دوافع الاتجاه الجديد الذى يلتمسه التاريخ الطبيعي إبان القرن الثامن عشر في التقاء المفردتين اللتين يتكون منهما مسمى « العلم » نفسه ، أي التاريخ والطبيعة . ذلك أن الفكر الأوروبي ، منذ القرن السادس عشر وحتى منتصف القرن

السابع عشر، لم يعرف الألواناغرية ومثيرة من التاريخ: تاريخ النبات أو الحيوان،
أو الطير . إلا أنه ابتداء من عام ١٦٥٧ ، ومع ظهور كتاب « جونستون »
(Jonston) : « التاريخ الطبيعي لذوات الأربع » ، فإن نوعا من « الغرلة »
أو التنقية قد حدثت . ومفاد ذلك أنه منذ هذه الآونة ، يصبح مفهوم التاريخ
ظاهرة من ظواهر الماضي ، وتصورا « عتيقا » من تصورات عصر النهضة ،
وهو غالبا مايقوم على الخلط بين « الملاحظة » و « الوثيقة » و « الخرافة » ،
بينما يبرز مفهوم الطبيعة الذى يلصق به كنظام وصفى جديد ، ان كان قد رأى
النور فبفضل النظرية الكلاسيكية. للتمثيل ، اذ لم يعد الأمر مجرد سرد لكل
ماروى وشوهد ونقل عن حيوان ما أو نبات ، وإنما تصنيف احداث الطبيعة
تصنيفات تقوم على « الاسم والنظرية والنوع والجنس والصفات .. الخ » .
وهكذا يفتح « جونستون » الطريق للمصنف الكبير « لينيه » (Linné) .

أضف إلى ذلك أن هذا النظام الوصفى الجديد ، الذى أتاحت له نظرية
التمثيل الكلاسيكية امكانية الوجود ، كان له بالغ الأثر على مفهوم التاريخ
نفسه ، اذ أنه بعد أن كان المؤرخ معنيا ، من قبل ، بجمع علامات الأشياء
وتتبع رموزها فى صورة وثائقية صرف ، وبحيث لا يخرج التاريخ عن كونه لونا
من الاجترار المستمر لأقوال سابقة لاتكف عن التراكم فى شكل ودائع
« متجمدة » ، أخذ يكتشف الأشياء على ضوء نظرة جديدة مباشرة ومتحررة .
من كل صنوف التصورات التى لا تنشق من الطبيعة نفسها . لا جرم اذن أن
يكون تاريخ الطبيعة أول متأثر بهذه العملية التطهيرية التى تفيد منها الرؤية بحيث
لا تكون « وثائق » هذا العلم الجديد مجرد الأقوال والنصوص المتجمعة فى
صورة تعقيبات وتعليقات ، وإنما الأشياء نفسها فى مجالها الطبيعي المفتوح :
الحدائق ، مجموعات الازهار والأعشاب والنبات والتجمعات الحيوانية
المختلفة (٢٥) .

ليس من شك فى أن ما يحدث هنا هو ضرب من تحرير النظرة العلمية الذى
يمكن رده إلى عين الأرضية المعرفية التى قامت عليها الملاحظة الطبية ، أى أن
موجهات هذه النظرة تقوم اساسا على إعتاق الطبيعة من هذا الكم الهائل من

التراكبات الكلامية والتصورات الانشائية التي شكلت قديما ، ومنذ عصر النهضة على وجه التحديد ، طبقات من الحجب الكثيفة التي لم تعق فقط الرؤية السليمة وانما عملت ، بالاضافة إلى إفساد العلاقة بينها وبين الأشياء ، على تشتيتها وتبديدها بين اتجاهات متنوعة وغير مترابطة . وقد يكون هذا التنوع المعرفي وتعدد الاهتمامات المتصلة بمجال الطبيعة جديرا باقامة ضرب من ضروب المعرفة الموسوعية التي كان يكلف بها القدماء ، الا أن هذا التوجه البالغ التوزع غير قادر حتما على تحديد مجاله المعرفي بدقة وضبط وإحكام ملاحظاته واجراءاته الوصفية في لغة تحليلية يكاد يتطابق فيها الموصوف مع وصفه تطابقا تاما .

ومن ثم ، يتبين لنا ان تحديد مجال التاريخ الطبيعي وعملية تنقية اللغة من كل مايشوب قيامها بوظيفتها التحليلية ينطلقان من ضرورة واحدة ، وهي التقاء حدود الرؤية بحدود الصياغة وفعل الوصف وفقا لقواعد النظام الفكري التي يرسمها العقل ، وهو الأمر الذي يلتقي مع واقع الأرضية الاستمولوجية السائدة ابان العصر الكلاسيكي . ومن هنا اهتمام علماء التاريخ الطبيعي من امثال لينيه (Linné) وبيفون (Buffon) بتحديد دراسة الطبيعة على ضوء مقولات أربع : « شكل العناصر ، عدد هذه العناصر ، طريقة توزيعها فيما بينها في المكان ، والقياس النسبي لكل عنصر »^(٢٦) وليست هذه المقولات إلا مجموعة المتغيرات التي تشكل في تضافرها نقطة الارتكاز التي اعتمد عليها علماء النبات في عملياتهم الوصفية تحت مسمى « البنية النباتية » ، وما هذه البنية ، في الواقع ، الا « القناة » التي تسمح بالانتقال من نظام الطبيعة الى نظام الخطاب .

إلا أن البنية ، التي يناط بها ادراك خلاصة الجوانب المرئية من الظاهرة الطبيعية ، لا تتجاوز ، في واقع الفكر الكلاسيكي ، عملية التسمية في اللغة ، ومن ثم يتبقى على عالم الطبيعة ، بجانب تسمية مختلف الكائنات وتحديد مشتقاتها ، أن يقيمها في الإطار العام لنظام التماثل والاختلاف الذي يسمح

بتمييزها ، ومن ثم بتصنيفها . وليس من شك في أن هذا يتطلب بعض التقنيات الأساسية التي يمكن إيجازها في ثلاث مقولات : مقولة « النسق » (système) ويناط به التعرف على « علاقات الارتباط » القائمة بين الأشكال الحيوانية والنباتية ، ومقولة « المنهج » (Méthode) ووظيفتها إبراز « العلاقات الرأسية للتبعية » ، وأخيرا مقولة « السمة » (Caractère) التي يعول عليها في تمييز الخصائص النوعية والمجموعات . وهنا يبقى علينا أن نعرف هل تنطبق هذه التقسيمات ، التي تنشأ عن طريق التباين والاختلاف في قلب المجال التصنيفي ، على الواقع الفردي والفعلي للكائنات ؟ أو بعبارة أخرى ، هل يعد التصنيف العلمي مُكَلَّفًا بنقل مظاهر الطبيعة ، وهو أمر لا طائل من ورائه ، أم هو معنى بتنظيمها وترتيبها ، وهو مالا يتم الا بإبراز علاقات من التمايز والاختلاف ؟ .

للإجابة على هذه التساؤلات يفهمنا فوكو أن عملية التمايز التي تتم في قلب اللغة ما كانت لتقوم أصلا لولا وجود حد أدنى من التشابه . وهنا يجدر بنا أن نتذكر أن التشابه الذي كان يمثل نواة الفكر في عصر النهضة بسبب التحام المعرفة باللغة عن طريق العلامات اللغوية أو الرمزية للأشياء لم يُستبعد تماما من الفكر الكلاسيكي وإنما أقصى الى حافة اللغة . وليس من شك في ان ذلك كان ضرورة لا بد منها لقيام نظام من العلامات يقوم على التمايز والتماثل . ومن هنا يتضح لنا أن قيام لغة التاريخ الطبيعي بأنساقها وقوالها التنظيمية والتصنيفية على أساس من التمايز يفترض أساسا ضربا من الاستمرارية الفعلية للطبيعة ، اذ أن هذه الأخيرة لا تعرف ، بسبب تشابك عناصرها واختلاط مظاهر الحياة وتغيرها الناتج عن العوامل البيئية والمناخية ، إلى النظام أو التنسيق سبيلا . من ثم ، فإن ماسمى بالنظرية « التحولية » ، كما كان يدافع عنها بونيه وموبرتوي وديدرو وروينيه وبنوا دي ماويه ، ونظرية « الثبات » لايشكلان منظورين متعارضين للطبيعة بقدر مايمثلان رؤيتين متكاملتين لنفس الأرضية العلمية التي يقوم عليها مفهوم استمرارية الكائنات ، غير أن الفرق بينهما هو أن نظرية الثبات تفسر التنوع أو التغير عن طريق الكوارث التي تقطع سلم

الاستمرارية ، بينما تفسر النظرية التحويلية نفس الظاهرة بواسطة العوامل الخارجية ، وعلى رأسها الظروف البيئية والمناخية ، أى أنها لم تدج بعد مفهوم الزمن فى سلم التطور الفعلي للكائنات ، ومن ثم استحالة قيام فكر تطورى حقيقى فى العصر الكلاسيكي .^(٢١)

ان هذا التقارب أو الترابط الواضح بين تاريخ الطبيعة واللغة لا يقوم ، فى نظر فوكو ، على استعارة المنهج اللغوي وصيغه وقوالبه للعلم الأول ، ولا على تداخل المفاهيم والنماذج والتصورات الخاصة بهما ، بقدر ما يشكل نتيجة اجرائية هيمنة بعض الموجهات الفكرية الاساسية التي تحتم ، بطريقة قبلية ، على طرائق المعرفة أن تتبلور من خلال تنظيمات وتوزيعات ترتكز اساسا على التسمية ومنظور التمثيل اللغوي . من ثم ، يرى الكاتب أن القاعدة اللغوية التي كانت تحكم مفهوم الطبيعة وعملت على استبعاد مفهوم الحياة كما يصوره المنظور البيولوجي ، هي عين القاعدة التي كانت تحكم مجال المعرفة الاقتصادية ، وحتمت أن تكون الممارسات الخطائية فى هذا الحقل الأخير فى صورة « تحليل للثروات » وليس فى صورة « اقتصاد سياسي » يفترض ضمنا ثبات ورسوخ مفهوم الانتاج .

يرى فوكو أنه يجب علينا ان نتصور مفاهيم الثروة والقيمة ودوران النقود والسوق فى العصر الكلاسيكي انطلاقا من نظرية التمثيل التي تشكل الأرضية الاستمولوجية لمجمل النشاط الفكرى فى هذه الفترة ، وليس على ضوء ما آلت اليه هذه المفاهيم فى الفكر الاقتصادى اللاحق وخاصة بعد تأسيس علم الاقتصاد التاريخي . ومن ثم يجب علينا أن نتخلى عن كثير من التصورات الظاهرية التي يحلو لمؤرخي الفكر الاقتصادى ابرازها فى صورة تسلسل تاريخي محكم من غير أن يأخذوا فى الاعتبار الأبنية التكوينية للتنظير الاقتصادى كما تحكمها حدودها التاريخية من حيث الامكان وعدم الامكان . ويسوق لنا فوكو ، للتدليل على ذلك ، هذه السلسلة التي فناها من القضايا والموضوعات التي تعد بمثابة خطوات بارزة على طريق نشأة وتكوين علم

الاقتصاد . وهي تبدأ عامة من القضايا الاخلاقية التي أثرت حول دور الكنيسة والربا وموضوعات السعر العادل وجواز الفائدة أو عدم جوازها ، وحول الخلط بين الثروة والنقد وبين القيمة والسعر ، واضفاء روح الابتكار على القرن الثامن عشر في اكتشاف الوظيفة الاتفاقية ، وان لم تكن اعتبارية ، للنقود ، وابرار التفرقة التي قام بها كانتيون (Cantillon) بين القيمة الذاتية والقيمة التبادلية ، وعملية ربط القيمة بنظرية عامة للمنفعة ، قبل الوصول أخيرا الى تحليل ميكانيزمات الانتاج مع المدرسة الطبيعية وتقسيم العمل مع آدم سميث وابرار دور رأس المال مع ريكاردو وبعض قوانين السوق مع جان باتيست ساي . (٢٨)

ان شغل القرن السادس عشر الشاغل كان كشف العلاقة التي تقوم بين الأثمان والنقود ، ومدى تناسب في هذه العلاقة بينهما . ذلك انه اذا كان المعدن النفيس يشكل علامة او مقياسا تقدر بها الثروات وتضمن ، فانما ذلك مرجعه الى ان هذا المقياس يشكل ثروة في ذاته ، ولم يكن ذلك التقدير الا انعكاسا للقاعدة الفكرية العامة لعصر النهضة التي تحتم وجود ارتباط تلازم بين العلامة والشيء الذي تدل عليه . ونحن اذا انتقلنا الى القرن السابع عشر ، عصر ندرة المعادن النفيسة ، وجدنا أن المعدن المستخدم في العملة لا يزال يحتفظ بوظيفته المزدوجة التي تتراوح بين دوره كمقياس له قيمته الذاتية كمعدن نفيس ودوره كبديل أو واسطة ، ولكن مع اختلاف جد معبر وهو أن اللاحاح لم يعد ينصب ، كما في القرن السابق ، على القيمة الذاتية للمعدن ، وإنما على خاصيته التبادلية . بعبارة أخرى ، كما يذهب فوكو ، ان وظيفة التبادل هي التي أصبحت ، في القرن السابع عشر ، « أساسا لقابلية المعدن على القياس وقدرته على تلقي ثمن ما » . وما هذا القلب الا نتيجة من نتائج اجتهادات المدرسة التجارية التي عملت على ابراز القدرة اللامتناهية للمعدن النفيس على تمثيل الثروة . (٢٩)

على هذا النحو يسهل تصور النقد كمجموعة من العلامات أو كلغة قادرة على الإشارة الى موضوعات حاجتنا ورغباتنا ، كما يسهل تصور القدرة على

تحويل كل ثروة الى نقود وتحقيق دورتها في المجتمع . ومن ثم ، تكون كل زيادة في مخزون المعادن النفيسة ليست الا وسيلة لزيادة امكانيات التبادل ، وبالتالي الثروة . ذلك أن وفرة المعدن النفيس تعمل ، بفضل وظيفته التمثيلية أى كنقود أساسا وليس فقط كذهب وفضة ، على زيادة حركة البضائع ، وسرعة تحويل المواد الأولية الى منتجات استهلاكية وتوفير أجور العاملين وتنشيط الانتاج والتجارة . وليس من شك في أن تصور العلاقة بين الثروة والنقود على هذا النحو لا يخرج كثيرا عن نطاق الامكانيات الفكرية التي تسمح بها الأرضية المعرفية للعصر الكلاسيكي . اذ كما يقول فوكو : « اذا كانت كل ثروة تقبل التحويل الى نقود ، فذلك لانه بهذه الطريقة يمكنها الدخول في دورة ، تماما كما كان كل كائن طيعى قابلا ، بهذه الطريقة عينها ، لتلقي سمة والدخول في تصنيف ، وكما كان كل فرد قابلا للتسمية وفي استطاعته الدخول في لغة مترابطة ، وكل تمثيل قابلا للدلالة ، والدخول ، حتى يعرف ، في نسق من التماثل والاختلاف » . (٣٠)

من الواضح إذن أنه من الظلم ان نظن بأن التجارين كانوا يخلطون ، بسبب نظرهم المعدنية الصرفة ، بين النقود والثروة ، اذ أن ما يحدث ، في الواقع ، خلال العملية التمثيلية للعملة النقدية لا يقوم على « التوحد » بين النقود والثروة ، وإنما على « الترابط » الذي يجعل من العملة النقدية أداة لتمثيل الثروة وتحليلها في نفس الوقت الذي يجعل من الثروة مضمونا لها . من هنا ، علينا أن نفرق بين قيمة النقد المعدني ، كمقياس له قيمته الذاتية مثل خصائص الصلابة وعدم التآكل أو الصدا ، وبين المعدن النفيس ذاته الذي لا يكتسب قيمته إلا من كونه نقدا . بعبارة أخرى ، ان النقد بما يضمه من معدن لا يكتسب قيمته إلا من وظيفته العلامية والتبادلية ، لأن المعدن ليس هو مصدر القيمة ، طالما أن هذه الأخيرة لا تحددها العملة كعملة وإنما معايير المنفعة والندرة والمتعة ، أى أنها خاضعة لعملية تقديرية بحتة . يقول الكاتب :

« ان المعدن يسمح فقط بتمثيل القيمة ، كما يمثل الاسم صورة أو فكرة ، ولكنه لا يؤسسها » . (٣١)

معنى ذلك أن العلاقة التي تربط بين العملة النقدية والثروات علاقة اتفاقية بحتة ، طالما أن القيمة الذاتية للمعدن ليست هي التي تحدد ثمن الأشياء ، وكأنه يمكن استبدال المعدن النفيس بأي شيء آخر يقوم بدوره في تمثيل الثروة . إلا أن العملة النقدية تظل في نظر التجارين ، بسبب الخصائص الفيزيائية لا التجارية للمعدن النفيس ، — كما يذهب الكاتب — ، هي أنسب الأشياء لتلعب دورها كعلامة عالمية قادرة على تحريك الثروات وتبادلها . ولما كانت العملة لا تستطيع أن تمثل الثروة إلا اذا كانت ثروة هي نفسها ، فإن هذا يحولها إلى « بضاعة نادرة » ويدفع إلى اقتنائها كوسيلة من وسائل اجتذاب الثروة . غير أن إبراز الدور التمثيلي للعملة سوف يزداد أهمية في الفترة الواقعة بين آخر القرن السابع عشر والثالث الأول من القرن الثامن عشر ، لما عرفته من شح في المعادن النفيسة وانخفاضات متتالية في قيمة العملة المعدنية ، وذلك حتى صدور قرارات ١٧٢٦ التي ثبتت معدلها حتى بدايات ثورة ١٧٨٩ . لذلك سوف نرى مجموعة من الاقتصاديين ورجال المال من امثال لو (law) وتراسون يعملون ، نظرا لاعتقادهم بقيام العملة اساسا على مبدأ الرهن (gage) أو الضمان ، على ربطها بما تمثله من بضاعة فعلية أو ممكنة . ولا يرى فوكو في هذه العملية اى نوع من التناقض ، لأنها تقوم على نفس الارضية التي تطابق فيها القيمة التمثيلية للعملة القيمة التجارية للمادة النفيسة التي تصنع منها ، تماما كما يمكن أن تكون القيمة التجارية للعملة ممثلة في أى نوع آخر من البضائع طالما هي أساسا قيمة يمكن ان تقوم على اجماع الأمة أو ارادة الحاكم . (٣٢)

وسواء أدلت النقود على ثروة فعلية أم تقديرية ، فانها تسمح بتحديد اثمان السلع والمنتجات ، إلا أن علاقتها بالأسعار ليست ثابتة ، فهي علاقة تختلف وفقا لحجم الرصيد النقدي والكميات المتاحة من البضائع : ذلك أن ندرة العملة تعمل على خفض الأسعار ووفرته تساعد على ارتفاعها ، كما حدث في القرن السادس عشر على أثر الاكتشافات الأمريكية . من ثم ، فليس هناك مجال لقيام ما يسمى بالسعر العادل ، اذ ليس هناك أي ارتباط بين القيمة الذاتية

للبضاعة وبين كمية محددة من النقد . ومع ذلك ، فانه من الأفضل ان توجد كميات مثالية من النقد حتى تسهل عملية دورة المنتجات والثروات ، لأنه اذا كان من الضرورة بمكان وجود نسبة مثلى بين العملات والسلع ، فإنه لجد ضرورى ، كما يقول الكاتب : « ان تكون كمية النقد فى تزايد ولو قليل بصفة مستمرة ، فهذه هي الوسيلة الوحيدة لحسن ائابة منتجات الأرض والصناعة ، ولكى تكون الأجور كافية والسكان بعيدين عن البؤس وسط الثروات التى يولدها » . (٣٢)

ان عملية التمثيل التى تقوم بها النقود فى المجال الاقتصادى ، كما تقوم بها الكلمات فى عالم اللغة ، ليست الا ظاهرة التبادل التى تمثل بالنسبة لمدرسة « الطبيعيين » أساس القيمة والثروة ، ذلك أن القيمة ليست متاحة الا بفضل التبادل وابتداء من فائض تسمح به الطبيعة ، وهو ما يأخذ عادة صورة « الرىع العقارى » الذى يوازى « الناتج الصافى » . وذلك بقدر ما يفيض هذا الناتج عن حاجة العاملين من الغذاء وعن تكاليف الأرض حتى تستمر فى الانتاج . الا أننا يجب أن ندرك أن فائض الطبيعة لا يشكل قيمة فى ذاته ، وإنما هو قيمة حينما يدخل فى عملية تبادلية ودورة اقتصادية كاملة . من ثم ، فان الطبيعيين لا يبدأون تحليلهم للثروة الا انطلاقا من عملية التبادل ، ولكن على أساس « شىء » سابق عليها ، وهو ماسوف يكتسب طابع القيمة ، تماما كما ينطلق النحويون فى تحليلهم للعملية الاشتقاقية من « جذر » الكلمة ، ولكن الجذر لا يتحول الى اسم فعلى الا بعد تشكله عبر « عمليات تجريدية متعاقبة » . (٣٤)

أما النفعيون ، من أمثال كوندياك وجالياني وذى تراسى ، فان تحليلهم للثروة لا يختلف جذريا عن نظرة الطبيعيين ، ولكنه يعكس اطرافها ، فهو يعبر عن وجهة نظر الملتقى أو المستهلك وليس المنتج . من هنا تصبح الحاجة لديهم اساس القيمة ، كما يصبح الحكم التقديرى أساس الثمن فى نظام التبادل . غير أنه بالرغم من ان هذه القيمة تبدو متحركة ومرتبطة ارتباطا « حديا » ، وفقا لتعبيرات الحدين الذين يعتبرهم فوكو امتدادا للنفعيين ، باحتياجات المستهلكين

ورغباتهم وافضلياتهم ، الا أن عملية التبادل نفسها ليست مجرد توحيد لهذه
الرغبات ولا مجرد تحديد للمنافع ، اذ أنها هي نفسها « خالقة » للمنفعة ، لأنها
غالبا ماتدفع ، كما يقول الكاتب ، الى مستوى التقييم والتشمين مالم يكن يدخل
بعد في اطار المنفعة . (٣٥)

ومهما يكن من امر هذين المذهبين ، فان فوكو يذهب الى انه لا الطبيعيون
يعبرون في منحاهم الاقتصادي عن وجهة نظر كبار الملاك والأعيان من النبلاء
وأصحاب المناصب العليا ، ولا النفعيون يراعون في تحليلاتهم مصالح التجار
ورجال الصناعة الناشئة ، ذلك أن ماتقدم من رأى انما يقوم على اساس
« شبكة الضرورات الأركيولوجية » التي يفرضها النظام المعرفي الكلاسيكي ،
ولا مجال في هذه « الشبكة » الخطائية لأي تداخل يمكن أن يقوم بين المستوى
الاجتماعي وبين البنية الأيديولوجية الفوقية ، أو على الأقل ليس هو المنظور
الذي يسعى الكاتب إلى اثباته .

من ثم ، فان خلاصة مايجب تقريره كنتيجة لهذا التحليل الأقتصادي ،
هو أن القيمة تلعب في مجال « تحليل الثروات » دور
الفعل والاسم في « النحو العام » ، ودور البنية والسمة في مجال « التاريخ
الطبيعي » . فهي كفعل تعمل على ربط علامات أو بدائل الثروة ، وهي كاسم
تقدم لها مبدأ التحليل والترابط ، وليس من شك في أن هذه الوظيفة هي نفسها
التي تقوم بها البنية في عالم التاريخ الطبيعي : فهي كسمة تحقق امكانية اضافة
علامة على الاشياء أو تمثيل شيء بشيء وكبنية تقوم بتوفير مبدأ الترابط والتوزيع
الذي يقوم عليه نظام تمثيل الثروات . وهكذا يتضح لنا أن نظام الثروات
يرتبط ، كنظيره نظام الكائنات الطبيعية ، بنسق من العلامات تشكل فيه
النقود ضربا من اللغة ، وهو مايسمح لها من جهة بتشكيل الرموز بين الثروات
والناس ، ومن جهة اخرى بخلق القيم والاثمان . (٣٦)

محصلة ذلك كله ان الحقول المعرفية ، التي تشكلت من « النحو العام » و
« التاريخ الطبيعي » و « تحليل الثروات » ، لم تكن الا ألوانا محددة من

الممارسات الخطائية التي نشأت في إطار تصور عام يقوم اساسا على نظرية للتمثيل اللغوي . وهذه ليست الا ضربا من الممارسة الفكرية التي تعنى باقتطاع العلامات ، أو مايقوم مقامها من بدائل الأشياء ، وربطها فيما بينها وتوزيعها وتوليدها وفقا لتقنيات تختلف باختلاف كل فعل ، ولكنها متطابقة أو متوازية فيما بينها ، كما رأينا في العلاقات القائمة بين « البنية » و « السمة » في التاريخ الطبيعي وبين « التسمية » و « الترابط » أو الاسم والفعل في اللغة ، و « القيمة » و « الأسعار » في تحليل الثروات . الا أنه ليس من شك في أن هذه العلامات لا يمكن ان تقوم بدورها التمثيلي إلا على أساس جدول من التمايز والاختلاف يتم اقتطاعه على خلفية انطولوجية عامة قوامها استمرارية الطبيعة والوجود . وليس من شك أيضا في أن قيام هذه الاستمرارية هو الذى يجعل الاشكالية الرئيسية لفكر الكلاسيكية تكمن في ادراك العلاقة بين الاسم والنظام وصياغة هذه العلاقة في شكل كمي يخضع لمبادئ الحدس والقياس والاستنباط من جهة ، وترجمتها في صورة جدول تصنيفي يتاح فيه ، من جهة أخرى ، وصف وتحليل ضروب من المعارف والأنشطة والكائنات بواسطة أنسقة من العلامات . (٣٧)

(١) Michel Serres, " Le retour de la nef ", in *Hermes I, La Communication*. Paris, Ed. de Minuit, 1968, pp 191-205

أبرز ميشيل سير أهمية البناء الهندسي ودور الاستعارات المكانية في تشكيل اللغة العامة التي يصوغ فوكو من خلالها مجموعة القواعد اللاواعية التي تحكم تنظيمات الفكر الكلاسيكي ، كما اعتبر هذه الدراسة نوعاً من التطبيق لمنهج ليفي — ستروس في الاثنوغرافيا ، ولكن على الثقافة الغربية . انظر ، ص ٢٠١

(٢) Paul Veyne, " L' Histoire axiologique ", in *Comment on écrit l'Histoire...*, op. cit., pp. 85-88

يذهب المؤلف الى أن الكسندر كويريه هو الذي وضع حدا للجانب « القيمي » الذي كان يسيطر على تاريخ العلم من قبل ، اذ كان هذا التاريخ سردا للاكتشافات والاختراعات والحقائق القائمة وعملية الوصول اليها ، أما هو فقد أفرد مجالا لدراسة الاخطاء وأبرز الدور التاريخي الفعلي للعلوم التي عني بدراستها بدون احكام قيمة مسبقة .

(٣) Michel Serres, op. cit., pp. pp. 191-205

(٤) Paul Veyne, *ibid.*, pp. 89-93

(٥) انظر لادراك الفرق بين المعرفة الفينومينولوجية التي تمثل ادراكا مباشرا للوجود والمعرفة الموضوعية التي نحصل عليها عن طريق العلم وهي تجربة مخالفة تماما لتجربة الوجود ، تحليلات مرلو بونتي للاحساس والحقل الفينومينولوجي في كتابه :

Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris, Carllimard, 1945 pp. 9-19

(٦) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، المقدمة، ص ص ١١ — ١٣

(٧) ان أول من أشار إلى فكرة « البرادجمات » المعرفية هو كوهن (Kuhn) ولهذه البرادجمات مواصفات خاصة . يقول لنا مركيور في هذا الصدد :

يمكن القول ، للاستفادة من شهرة مفهوم كوهن ، بأن فوكو يحاول التعرف على عدد من البرادجمات العلمية . الا أن هذه البرادجمات تختلف عن برادجمات كوهن في ثلاث نقاط هامة ، فهي في المقام الاول لاتتعلق بالفيزياء ، ولكنها تشمل ، كما رأينا ذلك ، علما طبيعيا (البيولوجيا) وعلمين اجتماعيين (الاقتصاد

واللسانيات) . ثانيا هي لا تتطابق عادة مع مبادئ واعية ، مثل تلك التي يعرضها نيوتن مثلا ، أو مع مبادئ تقدم للنشاط العلمي نماذج يستطيع ان يحدد بواسطتها بعض المسائل وأن يصوغ المناهج القادرة على حلها . انها توجد ، على العكس ، في مستوى أدنى من الشعور سواء فيما يخص التنظير أو المنهجية . كما أن برادجات كوهن نموذجية ، فهي تعمل كنماذج محسوسة يتشاطرها العلماء في نشاطهم ، هذا النشاط الذي يهدف ، على وجه التحديد ، الى « شحذ البرادجم » . ولما كانت برادجات كوهن قائمة على هذا النحو ، واقرب إلى النظرية منها إلى رؤية الوجود ، فهي ذات طابع مفتوح وضماني ، وفي اغلب الاحيان ، شبه واع ، الا انها مع ذلك غير مجهولة بصفة أساسية من قبل رجال العلم مثل « معرفيات » (ابستميات) فوكو . انظر ، ص ٣٩

José- Guilherme Merquior, Foucault, op. cit., p. 39

- (٨) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ١٥
- (٩) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٣٦ — ٣٧
- (١٠) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٣٨ — ٣٩
- (١١) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٤٢ — ٤٤
- (١٢) José-Guilherme Merquior, op.cit., p. 48-49

يذهب مركيور الى ان اكتشاف مبدأ « التشابه » كأساس للفكر قبل الحديث قد توصل اليه هيدجر عام ١٩٥٠ تحت مسمى « التوافق » (Entsprechung) ، كما ان ديلتي قد أبرز من قبل الطابع التخيلي أو التصوري الذي يقوم عليه فكر عصر النهضة . الا أن الاهم من ذلك هو ملاحظته لكون تحليلات فوكو تعتمد على آثار الكتاب والمفكرين الثانويين من امثال الدرو فاندی وكامبانيلا ونجيانمبتستا ديلا بورتا وكارذان مع استثناء بارا سيلس وراموس ، بينما تغيب معظم اسماء المشهورين من امثال ليوناردو دافنشي وايرازم ورايليه ومونتي وغيرهم ، وهذا ماسوف نلاحظه ايضا بصدد الفكر الكلاسيكي .

- (١٣) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٤٧ — ٥٨
- (١٤) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ٦٨
- (١٥) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ٧١

(١٦) Michel Serres, " Le dialogue Descartes-leibniz " in La Communication, op. cit., pp. 127-164.

يوضح لنا ميشيل سير في تعليقه على دراسة بيلا قال عن « لينتز ناقدًا لديكارت » (M. Belaval, Leibniz critique de Descartes.) Paris, Gallimard, 1960

بأن أولوية « النظام » بالنسبة لديكارت ترتبط بالطابع الحدسي الأساسي لمنهجه ، فهذا الحدس ، ومايلزمه من ارتباط اليقين بالوضوح ، هو « القبلية المطلقة المنهجية والمنطقية والذاتية والموضوعية » للمعرفة . بينما يفرد لينتز مجالاً أكبر لعمليات البرهنة وتقنيات القياس لأن اليقين لا يقوم لديه على الوضوح وإنما على القوة الاحتمالية للبراهين والقدرة على تعلمها وممارستها ، كما يتطلب إمكانية البحث عن صياغات للاستدلال والقياس تتميز باستقلالها عن طريقة الباحث ونسقه الفكري والبرهاني . انظر ، ص ص ١١٨ و ١٣٥

(١٧) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ٧٥

(١٨) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٧٦ — ٨١

(١٩) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ٨٦ — ٨٨

(٢٠) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ١٠٧ — ١١٤

(٢١) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، ص ص ١٠٦ و ١١١ — ١٣٦

يقول الكاتب : « لما كان الخطاب يربط بين اجزائه تماماً كما يربط التمثيل بين عناصره ، فإن النحو العام عليه ان يدرس الوظيفة التمثيلية للكلمات في علاقاتها فيما بينها : وهو مايفترض اولاً ، تحليل العلاقة التي تربط بين الكلمات (نظرية الجملة والفعل خاصة) ، ثم تحليل النماذج المختلفة للكلمات وتمايزها فيما بينها ، وطريقة اقتطاعها للمجال التمثيلي (نظرية الترابط) . ولكن بما أن الخطاب ليس نظاماً تمثيلاً فحسب ، وإنما تمثيلاً مضاعفاً ايضاً يشير الى آخر — أى الى هذا التمثيل الذى يمثله — فعلى النحو العام ان يدرس الطريقة التي تشير بها الكلمات الى ماتقوله : أولاً في قيمتها الأولية (نظرية المصدر والجذور) ، ثم في قدرتها الدائمة على الانزلاق والتوسع واعادة التنظيم (نظرية المجال البياني والاشتقاق) . ص ١٠٦ من المرجع نفسه .

(٢٢) المرجع السابق ، ص ص ١١١ — ١١٥

- (٢٣) المرجع السابق ، ص ١٣٢
- (٢٤) المرجع السابق ، ص ص ١٣٣ — ١٣٤
- (٢٥) المرجع السابق ، ص ص ١٤٠ — ١٤٣
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ١٤٦
- (٢٧) المرجع السابق ، ص ص ١٥٠ — ١٦٣
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ١٧٨
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ص ١٧٧ — ١٨٦
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ١٨٧
- (٣١) المرجع السابق ، ص ١٨٧
- (٣٢) المرجع السابق ، ص ١٩٤
- (٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٠
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٤ — ٢٠٩
- (٣٥) المرجع السابق ، ص ص ٢٠٩ — ٢١٠
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ص ٢١٤ — ٢١٨
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ص ٢١٩ — ٢٢١

٢ — التحولات المعرفية في مجالات الاقتصاد واللغة والحياة

يذهب فوكو إلى أن النظام المعرفي الكلاسيكي يأخذ في التصدع في
أخريات القرن الثامن عشر ، وذلك اثر ذبوع ضروب من الممارسات العلمية
الجديدة التي تقوم ، بدلا من اعتمادها على نظرية التمثيل الكلاسيكية ومفاهيم
البنية الظاهرة ، على مفاهيم التنظيم والوظيفية العضوية التي اخذت تسود في
مجالات علوم الحياة ، وهو الأمر الذى ولد مجموعة من التصورات التي لم تكن
مألوفة من قبل كمفاهيم الزمن والتكوين والمصدر والتعاقب ، وهي ترتبط
جميعا بمبدأ ابستمولوجي سيكون له بالغ الاثر ابان القرن التاسع عشر كله ، ألا
وهو التاريخ . وليس من شك في أن التاريخ الذى يعنيه الكاتب هنا يختلف
اختلافا جذريا عن منظور النظام الكلاسيكي الذى كان يطرح علاقات التماثل
والاختلاف من خلال مجال تصنيفي ثابت ، وإن كان هذا لا يمنع من ظهور هذا
النظام نفسه عبر أشكال وتكوينات بالغة التنوع في إطار الحقول الخطائية
المتاحة . مهما يكن من امر ، فان مفهوم « التاريخ » لا يقصد به هنا مانفهمه
عادة من تاريخ للأحداث والوقائع الظاهرة ، وانما يقصد به الأرضية التاريخية
غير المنظورة التي تحمل كل ضروب المعرفة وتشكل الصيغة الأساسية
لوجودها . (١)

يبد أنه قبل أن تستتب هذه المبادئ الأركيولوجية الجديدة يلاحظ فوكو
أن نظام التصور الكلاسيكي لا يتغير بصورة مفاجئة ، وانما يمر بمرحلة انتقالية
تأخذ فيه أنساقه الخطائية البارزة ، وعلى رأسها حقول الثروة والتاريخ الطبيعي
واللغة ، في التفكك والتغير . ويقدر فوكو أن هذه الفترة الانتقالية ، التي
لا يحدث فيها تغير جذرى لصيغة الوجود المعرفي للانساق الخطائية بقدر
ما يحدث فيها ضروب من التحول أو التبدل التي تمس فقط العلاقات التوزيعية
لعناصرها التكوينية ، لا تتجاوز الربع الأخير من القرن الثامن عشر .

عناصر التحول الأركيولوجي :

ان أهم ما يتم من تغير في مجال تحليل الثروة ، أى ماسوف يشكل مستقبلا
حقول الاقتصاد السياسي ، يتبلور — وفقا لفوكو — حول مفهوم « العمل » .

غير أن الكاتب يذهب ، بصدد هذا المفهوم ، إلى أنه لا فرق بين تحليلات آدم سميث وتحليلات كانتيون (Cantillon) أو ترجو (Turgot) .

ذلك أنه منذ كانتيون ، كان الاقتصاديون يحسنون التمييز بين « قيمة الاستعمال » و « قيمة التبادل » ، كما كانت تقاس هذه القيمة الأخيرة وفقا لكمية العمل اللازمة لإنتاج السلعة . غير أن كمية العمل كانت تمثل في الفكر الكلاسيكي حاجة العامل وذويه من الغذاء خلال فترة الإنتاج ، أى أن القيمة التبادلية كانت ترد في نهاية الأمر إلى قيمة الاستعمال كإطار مرجعي أساسي لها . أما سميث ، فهو في الواقع لم يبتكر مفهوم العمل ليقاس به القيمة التبادلية للمنتجات ، إلا أنه لم يرد في الوقت نفسه التبادل إلى الحاجة . ذلك أن العمل كوحدة قياسية لم يكن يشكل ، في نظره ، نظاما من المعادلات مكلفا بردنا إلى « موضوعات الرغبة » ، وإنما كان بالأحرى تعبيراً لامرده عن « وحدات زمن المجهود » الضرورية لإنتاج سلعة من السلع . من ثم ، ليس المهم هو ثمن العمل نفسه وفقا لوفرة أو ندرة الأيدي العاملة ، وإنما المهم هو كمية العمل الضرورية للإنتاج ، وهي ، في نظره ، كمية ثابتة بالنسبة للعامل . أضف إلى ذلك ، أن فنون الإنتاج ووسائله قد تتحسن ، وعلاقة العمل بالإنتاج قد تتغير ، ألا أن العمل نفسه « كيومية أو مشقة ومجهود » عامل ثابت لا يعرف التغيير قط . (٢)

إن ما يلاحظه فوكو من جديد عند آدم سميث هو التمييز الذي يقيمه بين « علة التبادل » ، وهي إرضاء الحاجة ، وبين « قياس التبادل » وهو ما يعبر عنه بعدد وحدات العمل المطلوبة لإنتاج سلعة من السلع . وليس من شك في أن علة التبادل هي ظاهرة نفسية بحتة ، ولا تهم إلا جماعة المستهلكين ، بينما قياس التبادل ، فهو الأمر الذي يعنى به رجال الاقتصاد . ذلك أنه بالنسبة لهؤلاء : « كل ما يدور في صورة أشياء فهو عمل » ، لأن العمل هو الزمن ، وهو الجهد والمشقة اللذان يفرضان على الإنسان من الخارج . إذ كما يقول فوكو : « إن الناس يتبادلون لأنهم يشعرون بحاجات ورغبات ، ولكنهم لا يستطيعون التبادل وتنظيم هذا التبادل إلا لأنهم خاضعون للزمن وهذه الحتمية الخارجية الكبرى » . (٣)

ان العمل يقلت ، من ثم ، بانفتاحه على العالم الخارجى ، من دائرة التصور الكلاسيكي ذلك انه بدلا من أن يردنا هذا المفهوم الى موضوعات الرغبة ، اخذ يفتق لنا امكانيات أخرى . إنه سوف يفسح المجال لقيام خطاب فلسفي يتركز حول العلاقة التى تربط بين الزمن ومحدودية الانسان (finitude) ، كما سيرفع القناع عن ظاهرة الاغتراب التى تحيط بالعملية الاقتصادية ، وذلك بالقدر الذى يفتن فيه العامل الى أن الجهد الذى يبذله فى صنع الأشياء وإعدادها لا يشكل التعبير المباشر عن حاجته ولا يوازى تماما الأجر المنقوص الذى يحصل عليه . وأخيرا سوف يولد إمكانية قيام موضوع الاقتصاد السياسى الناشئ لا على تحليل الثروات ، وإنما على الظروف الفعلية لعملية الانتاج وماتفرضه من أشكال العمل ورأس المال .^(٤)

ونحن اذا نظرنا ، بعد ذلك مع فوكو ، الى مجال التاريخ الطبيعى ، وجدنا أن مبدأ التصنيف الذى كان يهيمن عليه لم يتغير هو الآخر ، اذ أن محور المعرفة مازال يتركز هنا على مبدأ « السمة » (caractère) وما يناط به من دور فى اقامة الجدول التصنيفي للكائنات . بيد أن شيئا ما يعترضه التغير مع ذلك ، وهو شئ ، كما يقول فوكو ، يخص « التقنية التى تسمح بتحديد السمة ، والعلاقة التى تقوم بين البنية المرئية ومعايير التحديد النوعى » . ان مبدأ التسمية او التعيين (dénomination) كان يقام كما يبدو ، قبل جيسيو ولا مارك وفيك دازور ، وفقا للأبنية المرئية أو العناصر التمثيلية المشتقة . أما الآن ، فان العبور من السمة الى البنية لم يعد يتم على مستوى العناصر المرئية وإنما وفقا لمبدأ التنظيم الداخلى الذى يشبه الى حد كبير مفهوم العمل فى مجال الاقتصاد السياسى . والجديد فى هذا الأمر ، هو أن هذا المبدأ سوف يعمل على توزيع السمات على شكل تدرج هرمي ووفقا لعلاقات تعتمد على « التبعية الوظيفية » ، وذلك بحيث تصبح السمة مظهرا خارجيا « لتنظيم مركب ومتدرج تلعب فيه الوظيفة دورا أساسيا فى التحكم والتحديد »^(٥) .

الا أن المفاهيم التنظيمية والوظيفية لن تقوم بدورها كاملا الا بادماج مفهوم « الحياة » الذى سيصبح وجوده ، بالرغم من غموضه ، ضروريا لاضفاء

الحركة والاتساق على الكائنات الطبيعية . ومن ثم ، لا تعود عملية التصنيف ، من خلال منظوري التنظيم والحياة ، مجرد ربط العناصر الظاهرة أو المرئية ببعضها ، وإنما ردها إلى الطبيعة المركبة لتنظيم يقوم بتحديد الظاهر منها وغير الظاهر والأساسي والثانوي على حد سواء . وإذا كانت عملية التصنيف لم تعد تتطابق ، من ثم ، مع عملية الملاحظة الظاهرية ، فإن ذلك معناه أن نظام الكلمات لم يعد يتطابق مع نظام الأشياء والكائنات ، وهو مايؤذن — وفقا لفوكو — بنهاية عهد « تاريخ الطبيعة » وبداية عهد البيولوجيا مع لامارك . ذلك أنه مع هذا العلم الأخير أصبح التناقض الأساسي يقوم بين العضوى واللاعضوى وبين الحى واللاحى ، الأمر الذى يجعل من تنظيم الكائنات أمرا لا يمكن حسمه على مستوى التصنيف أو الجرد الظاهرى الذى تعبر فيه السمة تعبيرا مباشرا عن البنية ، ويلتقى فيه التحديد النوعى بعملية التسمية اللغوية عن طريق التوازى .^(١)

أما بالنسبة لتغير نظام اللغة نفسها ، فإن فوكو يذهب الى أن التحولات التى اعترت هذا النظام كانت شديدة البطء نظرا لقربه المباشر من مبدأ التمثيل الذى كان يقوم عليه ، والذى كان يشكل فى حد ذاته لغة اولية أو أساسية تحمل وتوجه بقية « اللغات » المنهجية الأخرى التى تعمل فى مختلف المجالات المعرفية المتاحة ، مثل « لغة » التصنيف فى التاريخ الطبيعى أو « لغة » التبادل فى الاقتصاد . من ثم ، كان نظام التسمية ، الذى لعب دور الدعامة الأساسية فى بناء نظرية التمثيل ، أكثر النظم المعرفية عنادا واستعصاء على التغير ، وذلك إلى درجة أنه لم ينحسر نهائيا الا مع تقويض الأرضية الأركيولوجية الحاملة لهذه النظرية فى أوائل القرن التاسع عشر . ومهما يكن الأمر ، فإن الكاتب يلاحظ بعض التحولات التدريجية التى تنقل الاهتمام السائد من مجال المدلولات ، حيث يتعلق الأمر بالمضامين أو المحتويات التمثيلية ، إلى مجال الدالات الحاملة لها . وهذا هو ما يظهر واضحا فى مجال مقارنة اللغات حيث لم تعد تتم هذه المقارنة فى أواخر القرن الثامن عشر من منظور النحو العام الذى كان سائدا فى القرن السابق ، والذى لم يكن يرى فيه فوكو إلا ضربا من التنظيم العلامى للخطاب ،

وليس — كما يتصور كثيرون — تطبيقا للمنطق على اللغة أو حتى حدسا لما سيؤول اليه مفهوم اللغة في علم اللسانيات الحديثة . (٧) وإذا كان ذلك كذلك ، فإن الهدف من البحث المقارن لم يعد التوصل ، عبر متاهات الاشتقاق ، إلى التسمية الأولى أو المصدر المشترك للكلمات ، وإنما التعرف على نظامها الصرفي . بعبارة أخرى ، كان البحث ينصب ، كما يقول فوكو ، على ادراك : « العلاقة الثابتة بين مجموعة محددة من التغيرات الصورية وبين مجموعة محددة كذلك من الوظائف النحوية والقيم التركيبية أو تغيرات المعاني » . (٨)

ان هذا الضرب من التحليل لا يعنى ، فى نظر فوكو ، نهاية الدور الذى كانت تلعبه القيم التمثيلية للغة ، ولا الانحسار الكامل للدور الضمنى لمحورية « الخطاب » الذى يقوم عليه تصور النظام اللغوى من حيث خضوعه أساسا لقوالب الفكر ومنطق المضمون . الا أن الانحراف الذى يتم مع ذلك ، عبر الاهتمام بالنظام الصرفي والتغيرات التى تعتريه ، يأخذ فى القاء الضوء بطريقة تدريجية على مظاهر تشكيل العناصر اللغوية وطرائق التثامها فى تراكيب صورية لا تخضع لمبدأ التمثيل ، وهو ما يشكل بداية ما يمكن اعتباره عناية خاصة بالبعد النحوى الصرف وبخصوصية اللغة ككيان مستقل بذاته . لا غرو ، من ثم ، أن يسمح هذا التحول بقيام علم للصوت ، فى أواخر القرن الثامن عشر ، لا يعنى « بالبحث عن القيم التعبيرية الأولية ، وإنما بتحليل الأصوات وعلاقاتها وتحولاتها فيما بينها » وألوان من النحو المقارن حيث لا يقوم « موضوع المقارنة » على التقريب بين الكلمات ذات الدلالة الواحدة ، وإنما على « مجموعة من التحولات ذات الدلالة النحوية (تصريف الأفعال ، نظام صرف الأسماء والزوائد » . وليس من شك فى أن معنى ذلك هو كسر الدائرة التمثيلية التى كانت تدور فيها اللغة وتحريرها من سيطرة المدلولات وهيمنة القواعد المنطقية للفكر ، وذلك حتى تبرز الميكانيزمات الخاصة بكل لغة وحتى تتضح نظمها المحددة التى تشكل ، بعيدا عما تعبر عنه من مشاعر وأفكار وأحكام ، العامل الوحيد لتاريخيتها . (٩)

من الواضح أن خلاصة هذا التحول ، الذى يمس الحقول الخطائية الخاصة بالطبيعة واللغة والاقتصاد ، هو ادماج مفهوم « الظاهرية » (L'extérieur) بقاعدة الفكر الكلاسيكي . ولقد رأينا كيف يتخذ هذا المفهوم أحيانا شكل البيئة أو الوسط (milieu) خاصة في مجال الطبيعة وعلوم الحياة ، وأحيانا أخرى شكل التاريخ ، أى عوامل التغير التى تطرأ على البيئة وتعمل على تطويرها أو تعديلها . وليس من شك في أن مفهوم الظاهرية يتبلور في مجال الاقتصاد من خلال مفهوم العمل الذى يحدث تحولاً هاماً في القاعدة التقديرية لمبدأ القيمة ، وذلك بحيث ينقل هذا المبدأ من مجال التصور وعلاقته المباشرة بالرغبة أو الحاجة — ونحن هنا بصدد عملية تخص دخيلة الإنسان من حيث ارتباطه بنظام التصور العام الذى يحكم الأشياء كما يحكم الأفكار — إلى مجال خارجي تمثله كمية المجهود والمشقة ، كما تشارك فيه عناصر النشاط المختلفة التى تتضافر جميعاً في سبيل انتاج السلعة ، وهو الأمر الذى لا يخضع تقدير هذه الأخيرة لما يسمى بقيمة الاستعمال المطابقة للرغبة أو الحاجة ، وإنما لقيمتها التبادلية التى يحددها السوق ومايمثله من قوة خارجية عمياء تخضع الإنسان لسلطانها الصارم .

أما بالنسبة لكائنات الطبيعة ، فقد يبدو أن التحول يتم هنا بطريقة معاكسة لما يتم في مجال الثروة واللغة ، ذلك أن مبدأ المعرفة لم يعد يقع هنا في مجال الرؤية البحت ، وهو المجال الذى تقطعه العلاقات الوصفية في صورة خطية أو سطحية كاملة نظراً لالتقاء السمات الظاهرة بالبنية الحاملة لها التقاء مباشراً لا التواء فيه ولا تعقيد ، بينما تفرض الرؤية الجديدة الرجوع إلى تنظيم داخلي بالغ العمق يناط به ربط العناصر الظاهرة بوظائفها الحيوية اللامرئية . ومعنى ذلك ان مبدأ التنظيم المستحدث لا يقوم ولايستقيم الا بفضل قوانين الحياة وهي القدرة وحدها على ضبط العلاقة بين الاعضاء ووظائفها ، وهى إن كانت تميل في الكائنات الحيوانية العليا ولدى الإنسان — كما يذهب كلود برنار — إلى تحقيق استقلاليتها الذاتية (١٠) ، لايمكنها أن تنفصل في الواقع عن محيطها الخارجي الذى يشكل بالنسبة لها مصدراً للغذاء والطاقة ، ولكن في الوقت نفسه ،

موردا للخطر والفناء .

أما اللغة نفسها ، فلم يعد ما يحددها هو طريقتهما في تمثيل التصورات ، وهو ما كان يتم بمضاعفة العملية التمثيلية ، أي « بتمثيل التمثيل » كما يقول فوكو . ذلك ان العلاقة ، التي كانت تقوم عليها العملية التمثيلية ، لم تعد تقوم بذاتها وبطريقة مباشرة او تلقائية ، فاللغة لم تعد تشكل نظاما واضحا وبسيطا للاتصال أو أداة تحليلية تتطابق تطابقا آليا مع النظام الفكري ، بل أصبحت لها ميكانزماتها الخاصة وهيكلها المنظمة والضابطة التي سوف تعنى بابرازها الدراسات النحوية والصوتية المقارنة والتاريخية . من ثم تصبح الوظيفة التمثيلية للغة وظيفة ترتبط لا بالنظام التصوري وقواعده المنطقية ، وإنما بالنظام اللغوي أو النحوي نفسه ، هذا النظام الذي سوف يمثل الهيكل التنظيمي الداخلي للغة واطالاتها الظاهرية ، في الوقت نفسه ، على التاريخ ، أى على ما يعرضها لعوامل التبدل والتغير .^(١١)

ان ما نلاحظه هنا هو فقدان مبدأ التمثيل لقدرته التمثيلية وسلطته في تأسيس المعرفة وربط عناصرها المختلفة فيما بينها ، فهو لم يعد يحكم مبادئ التحليل او التركيب ، ولم يعد أساسا للتماثلات والاختلافات ، ولا للجدول التصنيفي وما يقوم عليه من عناصر تكوينية تتراوح بين « التجاور المكاني » و « التسلسل التعاقبي » . بمعنى آخر ، يمكن القول بأن مبدأ التمثيل يفقد تطابقه مع نفسه ، ويفقد — من ثم — سيطرته على القواعد التوزيعية التي كانت تحكم عناصره ، وعلى رأسها — من غير شك — تلك التي كانت تربط مجال الرؤية بمجال الخطاب الوصفي ، وتؤكد خطية عملية الاتصال واستمراريته بينهما . ان عناصر الارتباط ، التي كانت تحكم التصورات في السابق ، أصبحت تقع ، من الآن فصاعدا ، خارج نطاق عملية التمثيل وبعيدا عن صفحتها الظاهرة أو المرئية ، ذلك أنها قد اختفت في اغوار التنظيم الذي لا تحكمه إلا وظائف الحياة غير المنظورة .

ان الربط الذي كان يتم في الماضي بين النظرة المدركة والصياغة المعبرة بطريقة مباشرة ومتصلة قد انفصمت عراه تماما بعد هذا الغوص في الاعماق

بحثا عن التنظيمات والوظائف الحيوية الكامنة ، وذلك حتى يصبح للأشياء والكائنات مجالها الخاص بها وأسرار وجودها الموقوفة عليها ، وحتى يصبح ، في الوقت نفسه ، لعملية التمثيل « زمنها التابعي » المستقل الذي يعهد به إلى إدراك الوعي البشرى وإلى المجهود الفردى لانسان له جذوره التراثية والتاريخية وكذلك ظروفه التى توجهه وتحدد اهتماماته المعرفية . من ثم ، يتخلخل التطابق الذى كان يتم في الفكر الكلاسيكي بين الذات العارفة وموضوع المعرفة من خلال إطار تمثيلي واحد .^(١٢)

الايدولوجيا والفلسفة النقدية :

بين عهدين

الا أن فوكو يميل ، بالرغم من ذلك كله ، الى الاعتقاد بأن هذا الفصل بين مستوى الرؤية ومستوى الصياغة ، أو بين المنظور والمقروء ، قد يكون سابقا لأوانه بالنسبة لأخريات القرن الثامن عشر ، وقد يكون نوعا من الاسقاط على الفكر اللاحق الذى لم تكتمل عناصره بعد ، ولم تتحقق كل شروطه ، وليس من شك في أن ذلك مرجعه ، في نظر الكاتب ، إلى أن ما يستحدثه آدم سميث من مفاهيم كالعمل والقيمة التبادلية وما يستحدثه علوم الطبيعة من مبادئ تفسيرية كالتنظيم العضوى والوظائف الحيوية ، وعلوم اللغة من أنساق نحوية وتغيرات صرفية تقع جميعا ، بالرغم من تعديل مسار عملية الملاحظة من الظاهر إلى الباطن ، في حيز النظام التمثيلي .

يد ان هذا التعديل يحدث ، مع ذلك ، نوعا من الازدواجية في منظور « الايدولوجيا » (علم الأفكار) ، كما سوف تتبلور في آواخر القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر ، وفي منظور « الفلسفة النقدية » ، كما وضع اسسها عمانويل كانط . ذلك أن الأيدولوجيا ، كما تبرز عند دي تراسي (de Tracy) ، هي علم الأفكار الذى يخضع ، مثل بقية العلوم التى تنطبق على موضوعات الطبيعة والمجتمع واللغة ، لنظرية التمثيل من غير أن يطرح إشكالية العملية التمثيلية أو التصورية نفسها . من ثم ، فإن الايدولوجيا لا تختلف كثيرا

في موضوعاتها الفكرية عن النحو بالنسبة للغة ، وعلم المنطق بالنسبة لتنظيم التصورات . غير أن دى تراسي لا يظل ، مع ذلك متقيدا بالأسس النظرية البحتة للفكر اذ أنه سرعان ما يجمع في فهمه لقضية الحكم بين الفكر والشعور أو بين الفكر والاحساس ، وهو الأمر الذى يدفعه ، في نهاية الامر ، الى تعريف عملية التفكير بأنها ليست الا نوعا من « الاحساس » بالروابط التي تقوم بين التصورات ، وهو ما يؤدي بدوره بـ في نظر فوكو — إلى اعتبار الاحساس نقطة الارتكاز التي يقوم عليها الفكر ، وبالتالي ربط هذا الأخير بالظروف الفيزيولوجية للفرد . (١٣)

واذا كانت الايديولوجيا لا تطرح مبدأ التمثيل نفسه على بساط البحث ، او تشكك في قدرته على نقل الفكر أو التصور ، فإن الكانطية لا تختلف عنها كثيرا في ذلك ، وان كانت تعنى بوجه خاص بطرح الأسس التي تجعل عملية تمثيل العقل للفكر ممكنة بوجه عام . ذلك أنه اذا كانت الايديولوجيا تقوم بتحليل سلسلة التصورات وبالبحث عن الحلقات التي تجمع بينها إلى أن تصل إلى نواتها الأولية ، وهي « الاحساس » ، كما يعتقد دى تراسي على اثر لوك وهيوم وكوندياك ، فإن كانط يبحث عن القواعد الصورية الأولية التي تؤسس المعرفة ، وهي وإن كانت قواعد موجهة أساسا إلى عالم المعرفة الحسية وماتعتمد عليه من وسائل الملاحظة والتجربة ، الا أنها ، مع ذلك ، مبادئ قبلية ملازمة لبناء العقل نفسه . (١٤)

معنى ذلك أن الذى يعنى كانط بتحليله ليس هو مضمون التمثلات أو التصورات ، وانما أداة العقل المناطة به عملية التمثيل وقدرته هو نفسه على القيام بهذه المهمة ، ومدى شرعيته في الاضطلاع بها . إلا أن اهمية العقل كأداة معرفية ، وهي القضية التي تطرحها الفلسفة النقدية ، لاتعنى اهمال العالم الحسى وظواهره الماثلة لنا ، لأن فيلسوف القبليّة يؤمن بأنه اذا كانت المعرفة تصورية بالضرورة — وفقا لحتمية النموذج الرياضي السائد — فذلك لايعنى أنها لاتعتمد في مصادرها الأولية على الملاحظة والتجربة . ومن هنا يبدأ كانط دراسته النقدية للعقل انطلاقا مما يسميه « العناصر القبليّة للاحساس » ويتدرج بها من

الحس الى الفهم فالتصور العقلي ، وذلك حتى يحدد مأسماه « بالاستيطيقا القبلية » التي تفرض شروطها على المعرفة .

ان موضوع هذه الاستيطيقا هو الحدس ، أى خاصية التلقي أو الاستقبال التي تبرز المعطيات فى صورة الكم أو فى صورة الكيف . غير ان كانط يذهب إلى أننا لانستطيع أن نصف الا « الكيفيات » لأنها تشكل العناصر أو الصفات الوحيدة التي يمكن تصورها عبر الحدس الامبريقي ، وهو الأمر الذى يؤكد أن المناهج الحسية ليست بعيدة عن الصواب حينما تؤكد المصدر الحسى للمعرفة . أضف إلى ذلك أن المعطيات الحسية ليست مفككة ، كما يظن الحسيون ، لأنها تخضع ، فى نظر كانط لعملية « اعداد تلقائى » يقوم بها الخيال ويفرض ، من ثم ، « نظامها » على الفكر . ولكن لما كان اهتمام كانط لاينصب أساسا على معطيات الخيال ومايناط به من عمليات الربط والتنسيق ، فإنه يهتم فى « الاستيطيقا القبلية » بموضوع « الكم » ، وذلك بحثا عن « الحدس الخالص » الذى يشكل « الصورة الحسية القبلية » للظواهر . وكان على الفيلسوف لكى يصل إلى هذا الإطار الحسى الأولى أن يستبعد أولا معطيات الحواس ومحتويات الرياضيات من تصورات ، وذلك حتى يكتشف ان هذا الاطار القبلي للحسيات ليس الا جماع مقولتى الزمان والمكان .

ان الزمان والمكان ، فى نظر كانط ، يعدان من المقادير أو الكميات الرياضية ، ويخرجان ، من ثم ، عن المجال الامبريقي والتحليلي ، وهما — وفقا للمنظور الرياضى السائد — حقيقتان بالضرورة وبصفة عالمية . ومعنى ذلك انهما ليسا من الموضوعات الامبريقية للمعرفة ، فهما لايشكلان خلاصة تجربة بعينها ، وإنما نوعا من المقولات أو الشروط القبلية لكل تجربة . ولكن بما أنهما ، فى الوقت نفسه ، مرتبطتان بالمجال الحسى ، فهما لايستطيعان ان ينطبقا إلا على الظواهر ، وليس فى مقدورهما أن يحيطا بالجانب الآخر أو « الخفى » لها ، وهو مايسميه كانط « الشئ فى ذاته » (noumène) . وليس من شك ، كما يقول Serrus ، بأن هذه النظرية القبلية ماكانت لتقوم لولا ايمان كانط

الراسخ بضرورة الرياضيات واعتقاده بثبات علوم الهندسة والحساب والميكانيكا بصفة نهائية بعد بلوغها ، في يقين مفكرى القرن الثامن عشر ، درجة الكمال . (١٥)

ولكن بالرغم من ان هذه الصورة ، التى رأيناها لكانط ، تبرز جوانب فلسفته الشديدة الارتباط بالماضي ، فإن فوكو يعتقد بأن الفلسفة النقدية تمثل نوعا من التقدم بالنسبة للأيدولوجيا ، وذلك لأن هذه الاخيرة لا ترفض كلية نظرية التمثيل ، وإنما تعيد فقط بناء الوظائف التمثيلية من منظور الشعور الفردى المجرد الذى لا يتورع عن التطلع الى تمثل كل ما يمكن أن يقبل التصور أو التمثيل . وهي النقطة التى توازى ، في نظر فوكو ، جموح الخيال فى قصص الماركيز دى ساد ، الى درجة اندماج كل هلوسات الرغبة وشطحاتها فى اطار عملية التمثيل البالغة الشفافية . اما نقدية كانط ، فعلى النقيض من ذلك ، تعد الخطوة الأولى على طريق تحديث الفكر الاوروبى ، لأنها لا تقبل ، فى الواقع ، نظام التمثيل التقليدى على علاقته ، وإنما تعمل على اختبار امكانياته وقياس مدى قدرته على تمثيل ما يدعى تصويره ، ومن ثم ، فهى ترسم له حدوده التى لا يمكنه تجاوزها من غير ان يكشف قاعدته « الميتافيزيقية » التى كانت تقوم عليها يقينته العمياء . الا أن كشف ميتافيزيقا نظرية التمثيل لا يعنى نهاية كل ضروب الميتافيزيقا وما تقوم عليها من ايدولوجيات كامنة ، بل على العكس انه يعنى تحرير ألوان جديدة من الميتافيزيقا ينام بها فتح المجال لضروب أخرى من القول والتظير . لاغرو ، من ثم ، أن تفتح الفلسفة النقدية ، كما يقول فوكو ، الطريق أمام فلسفات جديدة تدور حول مفاهيم الحياة وقوة الارادة ودور الكلمة . (١٦)

التحولات الجديدة وآثارها المعرفية

ان الآثار الناجمة عن التحولات التى أحدثتها الفلسفة النقدية تكتسب ، فى نظر فوكو ، اهمية بالغة ، وذلك لأنها ، بجانب توليدها لحقول معرفية امبريقية جديدة ، سوف تفسح عن طريق النظرية القبلية المجال أمام ضروب من المناهج

والمذاهب الفكرية التي لم تنته بعد فعاليتها حتى وقتنا الراهن . فالمنظور النقدي قد قوض دعائم الحقل المعرفي الكلاسيكي الذي كان يقوم أساسا على مبدأ النظام بشطريه المعروفين : الرياضي ، والامبريقي . وقد تم له هذا الأثر بفضل كشفه لحقول المعرفة القبلية ، وهو الأمر الذي أفسح المجال أمام بروز وظيفة الذات : الذات التي لا تدخل ، من جهة ، في مجال التجربة لأنها ذات طبيعة قبلية ، والذات المحدودة ، من جهة أخرى ، لأنها لا ترتبط بحدس عقلي أو بالكوجيتو ، كما كان الأمر عند ديكارت .

الا أنه بالإضافة الى ماسوف يفتقه مبدأ القبلية من حقول معرفية جديدة ، يرى فوكو انبثاق ضرب آخر من الفكر ينصب على تحليل العلاقات القائمة بين التصورات ولكن من جهة موضوعها أو « كيائها » نفسه الذي يشكل محورها أو ركيزتها التي تقوم عليها . ولما كان هذا « الكيان » لا يمكن ان يخضع هو نفسه للتموضع أو التمثيل نظرا لقيامه بدور المؤسس فغالبا مانراه يتخذ شكلا مزدوجا ، فهو تارة ظاهر وتارة أخرى خفي : ظاهر بآثاره وخفى بميكانيزماته أو وظائفه العاملة في الأعماق ، ومثال ذلك قوة العمل وقوة الحياة وقوة الكلمة . ان هذه القوى ، التي تكاد تكون خفية على شاكلة المقولات القبلية ، هي التي تؤسس وضعية المجالات المعرفية التي تنبثق من خلالها موضوعات الاقتصاد والحياة واللغة . (١٧)

معنى ذلك ان فوكو يعتقد بأن الوضعية الحاملة لهذه العلوم الناشئة ملازمة لظهور الفلسفة النقدية كأرضية معرفية لها ، وان موضوعات هذه العلوم كالعمل والحياة واللغة تشكل ، إن صح هذا التصور ، ضربا من المبادئ القبلية التي تجعل من الممكن قيام دراسات حول صور الانتاج وطبيعة العمل وأشكال الحياة واللغة . الا أن هذه المبادئ القبلية تختلف ، مع ذلك ، عما هي عند كانط : فهي لا تنتمي إلى القوالب الإدراكية للذات العارفة ، وإنما تنصب على مايتجاوز الموضوعات من مسلمات غير قابلة للتحليل . إنها أشبه ، في نظر فوكو ، بالفكرة الشمولية التي تولد فروعها وتوابعها ، وتشكل بطريقة

قبلية مبدأ الاتساق العام الذى يحكم تكاثرها وتعددتها فى المجالات الامبريقية . وهذا هو مايفسر ظهور ألوان من الميتافيزيقا اللا تحليلية التى لا تقوم على فهم واع لوظيفة الذات القبليّة المؤسسة للمعرفة ، وإنما على مسلمات وقبليات موضوعية بحته كالارادة العامة ودفعة الحياة والكلمة العليا . الا أن هذه المبادئ لن تمثل ، من جهة أخرى ، بالنسبة للحقائق التى يمكن اكتسابها عن طريق التجربة ، تركيباً أو إطاراً معرفياً قبلياً إذ أنها ستتطبق انطباقاً مباشراً على مجموعة من الظواهر والمعارف الامبريقية التى تقوم معقوليتها ومبادئ اتساقها على أساس موضوعي ، ولكنه غير قابل للصياغة أو التحليل ، وهو مايربط بين هذه المبادئ والاتجاه الوضعي ارتباطاً وثيقاً ، وذلك بالقدر الذى نحن فيه هنا بصدد ادراك ظواهر الاشياء وقوانينها ، وليس جوهرها أو ماهياتها^(١٨) .

اننا هنا ، كما يذهب فوكو ، بصدد بنية معرفية جديدة ستظل سائدة حتى ظهور « برجسون » ، وهى تبدأ مع الفكر النقدي الذى يحدث مع كانط اول صدع فى نظام التصور الغربى بين كيان الفكر من جهة وتمثلاته فى الانساق المعرفية من جهة أخرى ، فى حين كان التطابق بين المستويين النظرى والتطبيقي كاملاً فى الرؤية الكلاسيكية وهو التطابق الذى كان يطلق عليه كانط نفسه اسم « النهج الدوجماتيقي » .^(١٩) ويعتقد فوكو أن هذا الصدع قد ولد لنا ضريين من المعرفة ، كما سبق القول ، معرفة ميتافيزيقية مستحدثة من جهة ، وان كانت تمثل فى الواقع نوعاً من الارتداد الى الفكر السابق على المنظور النقدي ، وهى تقوم على تموضع الفكر فى ماهيات قبلية ، ومعرفة وضعية من جهة أخرى يكتفى أصحابها بملاحظة الوقائع أو الظواهر ونقلها كما هي باسم الموضوعية . أضف الى ذلك أن هذه البنية قد انشأت ضروباً من الاستعدادات المعرفية التى يمكن ضمها إلى مجال الاستمولوجيا الحديثة .

ولعل أول هذه الموضوعات التى برزت فى هذا المجال ، هو محاولة اضافة الطابع الكمي على الملاحظات الامبريقية وصياغتها صياغة رياضية تحليلية ، وهذا مايعد فى حد ذاته نوعاً من التحول الجنرى بالنسبة للفكر الكلاسيكي

الذى كان يستبعد من مجال الكم علوم اللغة والحياة والاقتصاد ، وان كان يخضعها ، فى الوقت نفسه ، لنظرية النظام العام . الا أن فوكو يلاحظ أنه قبل الوصول الى المرحلة الحديثة من اصطناع الصياغة الكمية للعلوم التجريبية ، كانت توجد عقبة اخرى قد نشأت من تصدع البنية المعرفية الكلاسيكية ، وكان على الفكر الحديث ان يتغلب عليها ، وهي انقسام العلوم الى تحليلية وتركيبية ، والاعتقاد بأن العلوم التركيبية هي علوم قبلية وصورية خالصة وتخضع من ثم لقواعد المنطق والرموز الرياضية ، بينما العلوم التحليلية لا تخضع لهذه القواعد أو الرموز الا جزئيا وبصفة غير منتظمة . ولاشك انه مما ساعد الفكر الحديث فى الوصول الى مبعاه ، هو محاولات بعض اصحاب المناهج التوحيدية الذين عملوا على رأب الصدع الذى حدث فى بناء المعرفة الكلاسيكية ، وذلك بتصنيف العلوم فى شكل وحدة متدرجة تبدأ بالعلوم الاستدلالية والاستنباطية وتنتهى بتلك التى لا تقبل الا الاستقراء ، والتى لا يمكن ، من ثم ، أن يمتد اليها تطبيق المناهج الرياضية وأدواتها البالغة الدقة . (٢٠)

كما يلاحظ فوكو أن التبدل يصيب سمة اخرى من سمات النظرية المعرفية الكلاسيكية ، وهي كلف علماء العصر الكلاسيكى بتأليف الموسوعات العلمية الموحدة ايمانا منهم بأن كل صنوف المعرفة ، سواء أكانت كمية أم امبريقية يمكن ردها جميعا الى نظام فكرى واحد ، كما يمكن ابراز رموزها وعلاماتها فى صورة جداول تصنيفية وفقا لمبدأ التماثل والاختلاف بين الاشياء . الا أن هذا التبدل أو التغير لا يحدث الا إبان القرن التاسع عشر ، ولذلك هو لا ينصب على جميع المحاولات الموسوعية التى قام بها كل من ديكارت وليبنتز وحتى ديدرو ودالمبير ، وذلك لانتائها جميعا للأرضية المعرفية التى تقوم عليها نظرية التصورات الكلاسيكية . على كل حال ، ان التحول المذكور يتم بتفرع نظرية النظام الكلاسيكى الى شقين متقابلين : شق خاص بالعلوم التحليلية ، وشق خاص بالعلوم التركيبية . كما يتفرع هذا الشق الأخير بدوره الى نوعين : نوع يشمل العلوم التى تقوم على القبلية الذاتية ، ونوع يضم العلوم القائمة على

القبلية الموضوعية . ويبدو أن هذين الضربين من التصور يقابلان موقع كل من الديكارتية والليبنترانية داخل الاطار العام للنسق الفكري الكلاسيكي ، وذلك بالقدر الذي يعتمد فيه ديكارت على الحدس الخالص والمسلمات في خطواته البرهانية ، بينما يعطى ليبنتر الأولوية لا للمعطيات اليقينية ، وانما لتقنيات البرهنة والتدليل نفسها . (٢١)

ولكن اذا كانت وحدة العلوم تقوم ، وفقا للمنظور الكلاسيكي ، على مطابقة اللغة المعرفية لنظام الفكر في عالميته ، فإن الأمر جد مختلف ببصدد المشروع النقدي الذي يحدث نوعا من الخلخلة بين طبقات المعرفة وحقوقها المختلفة وبين نظام التصور القبلي الذي يتيح لها امكانية الوجود . من ثم ، لم يعد من الامكان قيام تطابق مباشر أو تلقائي بين عالمية الفكر الفلسفي وبين الحقل التجريبي أو الواقعي للمعرفة . اذ أنه لم يعد أمام الفكر الا أحد هذين النهجين : إما أن « يؤسس » المعرفة بطريقة قبلية محضة ، وإما أن يقوم بعملية « كشف » تعتمد على أسس أو معطيات ضمنية . ولقد تجسدت الطريقة الأولى ، كما يذهب فوكو ، أحسن تجسيد في فلسفة فيخته (Fichte) حيث يقوم المشروع القبلي على قواعد مستنبطة كلية من القوالب العامة الخالصة للفكر ، وحيث تنحصر الممارسات الفكرية في تحليل ضروب من التصورات والسلوكيات التي ترد جميعا إلى ذات قبلية تكون بالنسبة لها بمثابة الأساس لكل معرفة صورية ممكنة . أما النهج الثاني ، فيتبلور في فلسفة هيجل الشمولية حيث يقوم المشروع الفلسفي على تمثل الشعور لمجمل حقول التجربة التاريخية للبشرية تمثلاً ظاهراتيا يكشف فيها عن الدلالات الموضوعية لهذه التجربة ، ويتعرف فيها من خلال الجدل الصاعد على ذاته كفكر واع بذاته ومؤسس .

لاغرو ، من ثم ، ان يجد المشروع الفينومينولوجي ، كما تصوره وطمح اليه هوسرل ، جذوره العميقة في هذا الصدد الذي أحدثته الفلسفة النقدية وفيما تولد عنها من امكانيات معرفية ظهرت وترعرعت ابان القرن التاسع عشر ، فالفينومينولوجيا تعنى ، في المقام الاول ، بإقامة نوع من المنطق الصوري على اساس من الفكر القبلي ، كما تحاول ، في الوقت نفسه ، أن تربط بين حقول

المعرفة الامبريقية وبين ذاتية قبلية تؤسس وتحدد مدى شرعية هذه المعرفة . غير أن فوكو يرى أن خطورة مثل هذا المشروع تقع في محاولة الربط بين الذات القبلية وبين المحتويات الامبريقية ، وذلك لان هذا النمط من المعرفة سرعان ماسوف تختلط فيه حدود الاحكام القبلية بحدود التجربة ، وبالتالي بحدود معينة وملموسة من تجربة انثربولوجية خاصة للوجود ، الا وهي ، من غير شك ، التجربة الغريبة .

ولكن مهما يكن الأمر ، فإن خلاصة التحولات التي يحدثها الفكر النقدي لا تتعدى ، في نظر فوكو ، جانين هامين : جانبا سليبا ، وهو انسلاخ الأشكال الكمية للمعرفة عن الحقل الامبريقي ، وهو ماسوف يولد النزعة المتجددة ابدا نحو اضافة الطابع الصوري والكمي على المعارف الامبريقية ، وأحيانا بطريقة مبالغ فيها ومن غير مبررات كافية ، وجانباً يمدد الكاتب ايجابيا ، وهو يتشكل من محاولة ربط المجالات الامبريقية بألوان من التأمل الفلسفي العميق الذي يتركز حول الذات وهوية الانسان وطبيعته المحدودة . (٢٢)

الأرضية التاريخية للمعرفة :

ان تغير مايسميه فوكو بـ « صيغة الوجود المعرفي » ، أى الأساس الضمني الذي تقوم عليه الممارسات الفكرية في بدايات القرن التاسع عشر ، لايمكن له أن يكتسب صفة « التاريخية » (historicité) إلا بادماج مفهوم الزمن في قلب النظام المعرفي نفسه . وماكان ذلك ليتم إلا بانحسار هيمنة النموذج الميكانيكي ، الذي كان يتطابق تطابقا جيدا مع نظرية التمثيل اللغوي التي استخلصها فوكو ، على المجالات المختلفة للفكر العلمي . ان هذا الانحسار كان العامل الحاسم ، ولا شك ، في القضاء على الدعائم الرأسية الثابتة للمعرفة ، وماكان يواكبها من مفاهيم التواصل والاستمرارية والكم والامتداد ، كما أنه كان العامل الرئيسي ، بالإضافة إلى ذلك ، في تقويض الرؤية التقليدية التي لا تقبل التغير ، وإن كانت تحتال ، في الوقت نفسه ، على تفسير مظاهره في الطبيعة والحياة بعوامل تردها

تارة إلى نظرية في الكوارث وتارة أخرى إلى ضروب من المؤثرات البيئية ،
وذلك حتى يظل الزمن بُعداً إضافياً يفرض على الكائنات والأشياء من
الخارج .

مهما يكن من أمر ، فلننظر إلى هذا التغير وإلى ما يحدثه من تحولات في البنية
المعرفية الكلاسيكية ، كما يعرض لها صاحب « الأركيولوجيا » في المجالات
المعرفية الثلاثة المفضلة لديه ، وهي الخاصة بالاقتصاد واللغة والحياة .

ريكاردو وركود التاريخ :

يذهب فوكو إلى أن مفهوم العمل عند آدم سميث كان يقوم على ضرب من
المعادلة الموضوعية بين كمية العمل اللازمة لإنتاج سلعة من السلع ، وقدرة
هذه السلعة على تمثيل نفس الكمية من العمل بالتساوي ، وهو الأمر الذي لم
يجعله يفتن إلى جانبيين هامين من المفهوم ، وهما ظاهرة العمل كنشاط منتج ،
وظاهرة العمل كسلعة أو مجهود خاضع للعرض والطلب . إن اهتمام سميث كان
ينصب ، في الواقع ، على العمل من حيث كونه وحدة قياسية ثابتة تُقِيمُ على
أساسها السلع ، أما ريكاردو فسوف يعنى بالعمل كنشاط خلاق يضفي على
المجهود ، الذي يبذله العامل مقابل أجر محدد ، قيمته التبادلية ، وهي قيمة لن
تكون مجرد « علامة » ، كما كان الوضع في إطار نظرية التمثيل ، وإنما ناتجا
خاضعا للشمين . على هذا النحو ، يخرج مفهوم العمل عند ريكاردو من إطار
الرؤية الخطية أو السطحية التي كان يمثلها نظام التبادل الكلاسيكي ليرتبط
بعملية الإنتاج وتقدير « التكلفة الكلية » ، وهو الأمر الذي يقضى بأخذ
الوقت أو العامل الزمني في الاعتبار . معنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن ريكاردو
يفصل بين عملية تمثيل القيمة على شكل جدول تنظيمي أو لغة مبسطة تنتظمها
سلسلة من التمايزات والاختلافات وبين القيمة كعملية إنتاجية قامت في ظروف
معينة وتتابع وتراكمت عبر فترة من الزمن ، أي كظاهرة اقتصادية قد لعب
التاريخ في تأسيسها وتكوينها وتنميتها دورا هاما . (٢٣)

كذلك يختلف مفهوم الندرة عند ريكاردو مقارنة بنظرائه من مفكرى

الاقتصاد الكلاسيكي ذلك ان هؤلاء كانوا يربطون الندرة بالحاجة ، وبتصور الناس لما يمكن ان ينقصهم من أشياء ، هذا في الوقت الذي كان يؤمن فيه الطبيعيون بأن الأرض هي القطاع الوحيد الذي يستطيع ، بما توفره الزراعة من فائض او ناتج صاف ، القضاء عليها . أما ريكاردو ، فكان ، على العكس ، لا يبدأ من مبدأ الحاجة ، أو الرغبة وتمثلها في عقول الناس ، وإنما من تقديره الموضوعي للندرة على أنها نوع من « النقص الأولي » . لقد كان يؤمن ، في الواقع ، بشح الأرض المتنامي وبعقمها الأساسي . من ثم ، هو يفهم العمل على أنه في بدايته ليس الا ضرورة تفرضها على الانسان مواجهة الموت والفناء ، ونوعا من الاجابة يعرضها عليه الكدح والصراع من اجل البقاء . على هذا النحو ، يعتقد فوكو ان الاعتبارات الانثربولوجية ، وخاصة مايتصل منها بالجانب البيولوجي ، هي التي تسيطر على فكر ريكاردو ، كما كانت تسيطر على توقعات مالطس حينما عنى بقضايا السكان والغذاء . ومن هنا ، لا يصبح « الانسان الاقتصادي » هو الذي يتمثل احتياجاته ويتخيل طرائق أو وسائل اشباعها ، وإنما هو الكائن المحدود الفاني الذي يكافح من اجل البقاء والافلات من الموت . ولعل ظهور الفلسفة النقدية يكون قد لعب دوره ، هو الآخر ، في تأكيد الطابع الانثربولوجي للخطاب الاقتصادي بحيث اخذت الحاجة البشرية ترتبط اكثر فأكثر بالذاتية ، وهو ماسيكون له اثره في بلورة مفهوم المنفعة الحدية فيما بعد من جهة ، وتأسيس علم النفس الناشئ من جهة أخرى . (٢٤)

واذا كانت الارض تتسم ، على هذا النحو ، بالعقم والحمود ، فان مسألة « الريع العقاري » ، الذي عنى ريكاردو بتحليله ، لم تعد دليلا على خصوبتها وإنما نتيجة متولدة عن المشقة المتزايدة للعمل الزراعي ، والتناقض المستمر للعائدات التي يدرها . ذلك أن الزيادة المستمرة في عدد السكان ، تدفع الى مزيد من استصلاح الأراضي الرديئة ، بعد أن أصبحت مساحة الأرض الجيدة محدودة ، وهو الأمر الذي يتطلب مزيدا من العمل ، كما يرفع تكاليف الانتاج الخاصة بالأراضي الرديئة ولما كان سعر الغلة يتحدد ، بصفة عامة ، وفقا

لتكلفة الانتاج في هذه الأراضي الاخيرة ، فإن ذلك يزيد من ربح الأراضي الخصبة ، ويرفع من عائدات ملاكها . الا أنه مع استمرار الزيادة السكانية ، وزيادة الضغط على الأراضي الرديئة ، تأخذ التكلفة بدورها في الزيادة ، والأسعار والايادات في الارتفاع ، وربما ازدادت أجور العمال الاسمية لمواجهة متطلباتهم من نفقات الغذاء الضروري ، الا أن هذه الزيادة لا تتجاوز عادة من الناحية الفعلية مايكفى ضرورات العامل الاساسية من مأكّل وملبس ومسكن . على كل حال ، إن هذه الزيادة في ربح الأرض سوف تؤدي في نهاية الأمر إلى انخفاض ربح المقاولين وإلى ثبات أجور العمال ، بل إن هذا الربح قد يأخذ في التضاؤل إلى أن يصل إلى حده الأدنى ، وذلك لأن الارباح الصناعية سوف تصل في وقت ما إلى درجة كبيرة من الانخفاض قد لا تشجع على استخدام مزيد من الأيدي العاملة . أضف إلى ذلك أن نقص الأجور سوف يحد من نمو الأيدي العاملة ، وسوف يدفع السكان الى حالة من الركود ، وبالتالي لن تعود هناك حاجة لاستصلاح مزيد من الاراضي الرديئة ، وهو الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تثبيت الربح العقاري عند حد معين ، وتقليل تأثيره على دخول الصناعيين ، ومن ثم تثبيتها هي الأخرى . على هذا النحو ، يتحقق — وفقاً لفوكو — نوع من التاريخ الخطي الممتد ، وتبرز هوية الانسان ككائن لا يستطيع ان يفلت من حتمية طبيعته المحدودة .

ويعتقد فوكو أنه لولا ادخال مفهوم التاريخ الى مجال الاقتصاد ، لما امكن فهم هذا النوع من ركود الزمن وتثبيت التاريخ . ذلك أن الفكر الكلاسيكي كان يقوم ، كما سبق القول ، على مفاهيم مكانية ثابتة تسمح ، ولا شك ، بتشكيلات متنوعة للعلاقات المعرفية ، ولكنها لا تعرف التغيرات الكيفية التي تسمح بالانتقال من نسق إلى آخر ، هذا بينما يلعب الزمن دوراً أساسياً في البنية الفكرية التي تشق طريقها بصفة مطردة عبر الطبقات المعرفية العميقة للقرن التاسع عشر . من ثم ، يرى فوكو أن هناك ضرباً من الزمن التراكمي لظاهرة الندرة يعمل بشكل يكاد يكون حتمياً على توجيه عوامل الانتاج والسكان نحو حالة من الركود التاريخي ، والتاريخ ، الذي يقصده فوكو ، هو حركة

الانسان والمجتمع ، وهى الحركة التى تنمو مع زيادة الانتاج والعمل وتراكم الثروة ، والتى تتوقف حينما يصطدم بالحدود الطبيعية للانسان المتمثلة في متطلبات النوع والحاجات المباشرة للجسم .

ان التاريخ يلعب في تصور ريكاردو التشاؤمي ، كما يذهب فوكو ، دور « الآلة التعويضية » ، فهو وإن كان يمثل حدود الانسان المفروضة عليه ، الا انه يسمح له ، في الوقت نفسه ، بتجاوز الندرة . ذلك أن النقص الأولي للأرض لا يكف عن الازدياد مع مرور الزمن وتزايد السكان ، ولكن ذلك يدفع الى مزيد من العمل وكثير من الجهد والمشقة حتى يرتفع حجم الانتاج . الا أنه مع ارتفاع حجم هذا الانتاج وكمية العمل اللازمة له ، تزداد التكلفة زيادة مطردة الى أن يأتي الوقت الذى لا يكفي فيه العمل لسد حاجات العامل من الغذاء ويقصر فيه الانتاج عن سد النقص . ويظل الأمر كذلك الى أن تضع الندرة لنفسها حدودا ، وذلك بتثبيت عدد السكان من جهة ، وضبط العمل وفقا للاحتياجات الضرورية بواسطة توزيع دقيق للثروات من جهة اخرى . عندئذ ، كما يقول فوكو ، تمتزج محدودية الانسان بالتاريخ في شكل واحد ، بحيث لا تعود هناك حاجة لأى عمل اضافي ، وتصبح كل زيادة سكانية مآلها الى هلاك ، ومن ثم يتعادل الموت والحياة كقوتين متعارضتين لاسبيل إلى تجاوزهما . (٢٥)

ليس من شك في أن هذه الصورة المستتبة الراكدة للتاريخ ، التي تبرز بوضوح عند ريكاردو ، تشكل نتاجا طبيعيا للعلاقة التشاؤمية التي تربط بين الندرة والعمل في إطار رؤية « المحدودية » الانسانية . إن هذه الصورة تبرز بجلاء أيضا من خلال يوطويا « حلم النهاية » الذى يسود إبان القرن التاسع عشر ، والذى يمكن أن نرى صداه في حلم « نهاية التاريخ » الذى يبلوره الفكر الفوضوى وماركس نفسه في تصوراتهِ النهائية عن انقراض الدولة وقيام مجتمع إدارة الأشياء . ويذهب فوكو إلى أن هذه الأرضية المعرفية نفسها ، التي تربط عبر المنظور الأنثربولوجي بين التاريخ وحدود الفرد ، سوف تولد لدى ماركس رؤية مغايرة تقوم على التفاؤل الثورى . وذلك لأن العامل المطحون ، الذى

يشكل التاريخ بالنسبة له عامل استلاب واغتراب في إطار المجتمع الرأسمالي ، سوف ينتهى بالثورة عليه ، وتحقيق حريته عن طريق الخلاص من النظام الطبقي الذى يرتبط بهذا التاريخ ارتباطا جذريا . من ثم ، يعتقد فوكو ، على العكس من التوسر ، أن ماركس لم يحدث أية قطيعة معرفية في تاريخ الفكر الغربى ، اذ أن منظوره لا يخرج عن إطار التصور العام للتاريخ إبان القرن التاسع عشر . بل ان رؤية ماركس للتاريخ لا تخلو حتى من الصورة الاسطورية المهيمنة عليه ، وهي التى تتصل بفكرة « الصيرورة والوعد » . ذلك أنه حينما يحل اليوم الموعود سواء عن طريق التباطؤ والركود أو بواسطة العنف الثورى ، سوف تتضوع حقيقة الانسان وتنتهى كل أشكال الصراع والضياع والاغتراب ، ويتحقق اخيرا التاريخ الحقيقي على أنقاض تاريخ الاستغلال متطابقا ، بصفة نهائية ، مع جوهر الانسان وأمله في عالم تسوده الحرية والاخاء والمساواة . (٢٦)

كوفيه والمفاهيم التنظيمية والوظيفية في علوم الحياة :

اذا كان ريكاردو قد استطاع ان يخلص مفهوم العمل من وظيفته القياسية الثابتة ليربط بينه وبين العملية الانتاجية . فإن كوفيه (Cuvier) قد استطاع بدوره أن يحرر السمات من تبعيتها للمعايير التصنيفية ، التى يقوم عليها التاريخ الطبيعى ، ليدمجها في المستويات التنظيمية المختلفة للكائنات الحية . معنى ذلك ، إن ما كان يعتبره الكلاسيكيون مجرد أشكال متميزة (سمات) قائمة حول ثوابت (بنيات) لا تخرج عن إطار الرؤية العيانية ، أصبح الآن ينتظم حول « وظيفية متسقة » غير ظاهرة . ولعل هذا التمييز بين المستوى الظاهر وبين وظائف الحياة التى تحكمه من الأعماق ، مع ما يتطلبه هذا التمييز من تحطيم للخطية القائمة بين الأجزاء المرئية المختلفة للكائنات ، هو الذى أتاح المجال لظهور البيولوجيا أو علم الحياة بدلا من التاريخ الطبيعى . ذلك أن مفاهيم التنظيم والوظيفية لا تقوم ، كما يقول فرانسوا جاكوب ، إلا بالاهتمام بمعرفة « الحياة » وتراجع المعرفة التصنيفية إلى المرتبة الثانية بعد وصول الطريقة الوصفية للبنية المرئية إلى طريق مسدود . (٢٧)

ويذهب فوكو إلى أن الرجوع في تفسير ظاهرة الحياة إلى الوظائف العضوية ، وما يترتب على ذلك من خلخلة بين مستوى الثوابت والمتغيرات ، سوف يولد ألوانا من العلاقات الجديدة تقوم على الترابط والتكامل بين الاعضاء وعلى تسلسلها أو تدرجها الهرمي ، وأخيرا على تبعيتها لخطّة التنظيم . ولا شك أن وظيفة هذه العلاقات لا ترتبط هنا بفعالية الأعضاء على مستوى الجدول التصنيفي الذي يفترض نوعا من الاستقلالية الذاتية لكل منها ، وإنما بتكامل وظائفها وفقا للأهمية المتبادلة لكل منها بالنسبة لعملية الحياة . كما أن التدرج الوظيفي الذي يقوم بين الأعضاء يتحدد هنا وفقا للوظائف الأساسية التي يفترضها مخطط التنظيم الذي يقوم كذلك ، وفقا لأهمية هذه الوظائف ، بتوزيع العناصر التشريحية وتحديد مكانها الأفضل . اضم إلى ذلك أن هذا المخطط لا يخضع لحتميات طبيعية صارمة ، وإنما هو يعمل ، على العكس ، في نوع من الحرية المحدودة . ذلك أن الأنواع تتشابه وتتقارب إلى درجة العالمية كلما اقتربنا من مركز الكائنات حيث تقوم الوظائف الأساسية للحياة ، وتختلف وتنوع حتى تصل إلى فرديتها الظاهرة في أجزائها الثانوية . (٢٨)

لقد كان التصور الكلاسيكي يفترض الالتقاء أو التطابق بين نوعين من الاستمرارية : استمرارية انطولوجية تحكم سلسلة الكائنات والأشياء في الطبيعة ، واستمرارية عقلية أو فكرية تحكم سلسلة العلامات اللغوية المؤسسة للخطاب العلمي التصنيفي . من ثم ، يقوم ضرب من التوازي والتلازم بين الوجود واللغة ، أو بين الوجود والفكر . ولقد كان هذا النسق الفكري جد متلاءم مع النموذج الميكانيكي الذي لا يخرج عن نطاق المعرفة الظاهرية التي كانت تصاغ في قوالب صورية وكمية مثل المقادير والأحجام والأبعاد ، بالإضافة إلى الحركة . إلا أن هذه الاستمرارية المتصلة بين الوجود والفكر تفقد مع كوفيه خطيتها واتساقها ، لأن المفاهيم الجديدة للطبيعة أخذت تركز على قيام « وحدات متسقة » مع التمايز فيما بينها في قلب الطبيعة ، كما أخذت تشكل مستويات مختلفة ومركبة مع التكامل والترابط فيما بينها بهدف تنمية ظاهرة الحياة . بعبارة أخرى ، لقد كان إدراك الوجود في العصر الكلاسيكي

يتم بطريقة مباشرة ويجرى تحليله من خلال جدول عام للتصنيفات ، أما مع كوفيه ، فإن مبدأ الحياة أخذ يشكل ، بسبب اندماجه بالوظائف التنظيمية للأعضاء ، نوعاً من القوة الخفية التي لاتدرك في ذاتها وإنما تعرف بما تبرزه وتنتج من ظواهر . وليس من شك ، في أن هذه الخاصية الجديدة للظاهرة سوف تعمل بتجاوزها لمبدأ الاستمرارية والامتداد بين أجزاء الوجود والكائنات على تشكيل علم للحياة سرعان ماسيتحرر ، كما سيحرر المجالات المعرفية الأخرى ، من هيمنة النموذج الميكانيكي . (٣٩)

الا أن القضاء على هذه الاستمرارية المفروضة مسبقاً على حقل الوجود والمعرفة لن يحول دون قيام نوع جديد من الاستمرارية والاتصال بين الجهاز العضوى وبين ما يحيط به من عناصر الحياة . ذلك أن الحي لايتكون فقط من وحدات أو جزئيات حية ذات سمات خاصة ، وإنما يشكل تنظيمًا متكاملًا لاستطيع أن ينفصل عن العناصر الخارجية التي توفر له أسباب النمو والبقاء . فالحي ، بالرغم من تميزه وتنوعه ، شديد الارتباط بمحيطه الخارجي الضرورى لوجوده . من ثم ، يمكن القول مع فوكو الذى يكرر هنا آراء كلود بيرنار ، بأن انسحاب الحي من المجال التصنيفي العام ، الذى رسمه له التاريخ الطبيعى ، يقابله تحديد خصوصيته كظاهرة مركبة ذات بعدين : بعد داخلى تنظمه بعض « الخصائص التشريحية » وبعض « التوافقات الفيزيولوجية » ، وبعد خارجي يتكون من محيط معاشه ووجوده ، علماً بأن كليهما يرتبط ب « ظروف الحياة » وليس « بإمكانيات الوجود » . (٣٠)

ومن المفارقات الغريبة ، التى لايمكن فهمها الا على ضوء الاركيولوجيا الفكرية ، هي أن كوفيه الذى عرف بنظرية الثبات (fixisme) هو الذى وجه علوم الحياة نحو الفكر التطورى الحقيقي ، وليس لامارك (٣١) الذى كان من دعاة التحولية . ذلك أن تطورية هذا الأخير لم تكن قد تخلصت بعد من مبدأ الاستمرارية الذى كان يسيطر على الفكر الطبيعى الكلاسيكي أما كوفيه ، فلقد استطاع بفضل تبنيه لمبدأ الانفصام الجذرى كأساس تفسيري لعملية

تدرج الكائنات ان يبرز مفاهيم جديدة ، مثل « الارتباط بالمحيط الخارجي » و « عدم التوافق البيولوجي » ، كان لها كبير الأثر في تأسيس فكر تطوري حقيقي واقامة تاريخ للحياة يعتمد أساسا على مبادئ التغير والاحتمال (contingency) . ان هذا التاريخ ، الذى يتكره كوفيه ، لاينفى النظام ، اذ لاحياة بدون تناسخ للنظائر ، ولكن هذا التاريخ ليس مجرد اختيار بين تنويعات قائمة ضمنا بقوة التكوين المسبق (préformation) وإنما نوع من الاستمرار الفعلي للحياة عبر ظروف وجودها . (٣٢)

ان تطور مفهوم الحياة يرتبط ارتباطا وثيقا بالأولوية التي تكتسبها دراسة الحيوان على النبات (٣٣) في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . ذلك أن النبات كان بتركيبته الظاهرة أكثر ملاءمة للعملية التصنيفية التي تبدو ، من خلال التصور الكلاسيكي للنظام السائد في الطبيعة ، أقرب إلى حالة السكون والجمود منها الى حالة الحركة والاحساس . أما الرؤية القائمة على الحيوان فقد امتزجت بطريقة موفقة بمفهوم المحدودية المفروضة على الكائنات ، وهو الأمر الذى أفضى عليها صفات الحركة الدائبة بين الحياة والموت ، كما أن دمج الموت بدخيلة الكائنات كقاعدة أساسية لوجودها وليس كحدث طارئ يصيبها جعل من عملية الحياة التي تدب في عروقها نوعا من الصراع الرهيب ضد قوى التآكل والانقراض . أضف إلى ذلك ، أن الحياة بما تمثله من تجربة تقوم على المحدودية والزوال سوف تشكل ، إبان القرن التاسع عشر ، الدفعة الجياشة والحركة العارمة في تعارضهما مع الكينونة والسكون ، كما ستصبح الأساس الأنطولوجي لكل موجود ، وذلك بالقدر الذى لن يستطيع فيه هذا الأخير تحقيق نفسه إبان مرحلة وجوده الا على اساس من رغبته و ارادته في البقاء والاستمرار . (٣٤)

اللغة والتاريخ :

لقد فطن شليجل (Schlegel) الى أن تاريخ اللغات قد نشأ وفقا لنموذج التاريخ الطبيعي أو علم الحياة ، والمقصود بذلك ان علم النحو المقارن قد

استمد نموذج الالبستمولوجي، الذي يقوم أساسا على منظور تاريخي، من علم التشريح المقارن. وليس من شك في أننا هنا أمام تصور مقبول، كما يقول فوكو، طالما أن اللغة في العصر الكلاسيكي كانت تشكل نظاما طبيعيا مكونا من كلمات أو علامات لغوية وسمات تناط بها وظيفة عامة وهي تمثيل الأشياء وتحليلها وتركيبها بواسطة علاماتها التي تعد بمثابة بديل مطابق لها وللكائنات.

من ثم، إذا كانت « السمة » لم تعد في علم الحياة الناشئ، وبوجه خاص عند كوفييه، ترد إلى البنية الظاهرة للكائنات وإنما إلى تنظيمها الشامل ووظائفها العضوية غير المرئية، كذلك « الكلمة » أخذت تكتسب بدورها كثافتها الخاصة في قلب اللغة. ذلك أن المقدرة التمثيلية لم تعد هي التي تشكل فقط خصوصية العلامة اللغوية وكيانها داخل تركيب الجملة وفي علاقتها ببقية العناصر اللغوية. فالكلمة وإن كان لها دور تصويري أو اعلامي داخل الخطاب، فليس ذلك بسبب ارتباطها بنظام عقلي أو منطقي للعلامات، وإنما بسبب الظروف التاريخية الخاصة التي ترتبط بشكلها وبالأصوات التي تتكون منها، والتي تحكم التغيرات التي تعترى وتحدد وظيفتها النحوية عبر الزمان، كما تفرض مبادئ القواعد اللغوية. البحت التي تحددها. خلاصة ذلك، أن مكونات اللغة لا ترتبط مباشرة بنظام التصورات، كما يخيل إلينا، وإنما « بالنظام النحوي » الذي يشكل الحامل التاريخي لأي لغة، كما يشكل معبرها الأساسي نحو الواقع وتصورات. (٣٥)

ويعتقد فوكو أن هذه « التاريخية »، التي ترتبط بها الهياكل الصوتية والنحوية للغة، هي الأرضية التي قامت عليها الدراسات اللغوية عند جريم وشليجل وبوب (Bopp)، وسمحت بعزل عائلة اللغات الهندو-أوربية وتكوين النحو المقارن وتحليل النظم الصرفية والتحويلات الصوتية. بل ويرى فوكو في هذه التاريخية تحولا جذريا في « صيغة وجود اللغة » نفسها في الفكر الاوربي. من ثم تفقد اللغة وضوحها التصويري أو قدرتها التعبيرية على تمثيل العمليات الذهنية بطريقة مباشرة لتكتسب نوعا من الكثافة والظلال الذاتية.

ويعتقد الكاتب أنه بقدر ما كان هذا التحول غير ملحوظ من المعاصرين ، هذا التحول الذى واكب نشأة فقه اللغة او الفيلولوجيا ، بقدر ما كانت آثاره أعمق وأكثر انتشارا فى أغوار الثقافة الغربية . (٣٦)

على كل حال ، ان الجديد فى تصور فقه اللغة ، هو الاعتقاد بأن لكل لغة معايير تنظيم داخلي تختلف اختلافا جذريا عن التصنيفات الهرمية ، التى كانت تقام لها ، وفقا لدقة تحليل التصورات المزعومة التى تسمح بها. من هنا ، الاعتقاد الجديد بأن كل اللغات متساوية ، والانفتاح الكبير على معظم لغات العالم ، وحتى المجهولة منها أضف إلى ذلك ، أن الجديد لم يكن مرتبطا فقط بتحديد هذه النظم الداخلية ، وإنما كذلك بدراسة تحولاتها وفقا لمناهج مبتكرة . ذلك أن النحو العام كان يدرس ، فى بحثه عن مصادر اللغة ، تحول الكلمات والمقاطع عبر الزمن ، ولكن بطريقة تفتيتية لا تأخذ فى الاعتبار الكيفية التى كانت تنطق بها الأصوات أو الحروف . كما أن هذه التغيرات كانت تعد أثرا من آثار تآلف الحروف فيما بينها ، كما كانت أصوات الحركة (Voyelles) تعد أكثر « سيولة » من الصوامت (consonnes) التى كانت تعد ركيزة اللغة . وأخيرا كان النحو العام يعتبر ، كمسلمة مقبولة ، أن اللغة تبدأ « مع تحول الصرخات الخارجة من الفم إلى أصوات متميزة » ، أما مع راسك (Rask) وجريم (Grimm) وبوب (Bopp) ، فاللغة تعد ، فى جوهرها ، « مجموعة من العناصر الصوتية » ، أو الكلام المنطوق التى تثبتته الكتابة . من ثم ، كما يذهب فوكو ، تفقد العلامة الكتابية قيمتها النموذجية ، وتصبح اللغة حصيلة « ذبذبتها الصوتية » ، وهو الأمر الذى دفع علماء فقه اللغة فى القرن التاسع عشر إلى الاهتمام الشديد بالكلام دوناً عن اللغة ، كما سوف يحدد أسسها فيما بعد فرديناند دي سوسير . (٣٧)

ولعل أبرز ماتوول اليه هذه التحولات هو مانراه . كما يذهب فوكو ، فى مؤلفات بوب الذى عمل جاهدا على تحديد المكونات الداخلية للغة ، كما عمل على تقديم تعريف دقيق لها . من ثم نعرف أن اللغة لم تعد ، كما كان يريد رواد

النحو العام ، بحثا عن المصادر الأولية بواسطة التقاء بعض الأصوات ، ولما تدخل مجال اللغة بعد ، بتدفق التصورات العالقة بها ، وإنما أصبحت بصفة أساسية نظاما صوتيا ونحويا وصرفيا لا يدل على الرؤية أو التصورات بقدر ما يشير إلى الحالة والارادة والفعل . من ثم ، هو يحرر اللغة من ارتباطاتها بعالم الأشياء المرئية وبالذاكرة المختزنة لها ، ليجعلها ضربا من النشاط الخالص المتصل بالارادة والقوة والفعل . ومعنى ذلك أن ما كان يعتبر « وظيفة تعبيرية » للغة ، يناط بها ، عن طريق تسلسل المصادر ، تمثيل الأشياء ، وتقديم تصورات لها تختلف دقة وعمقا وفقا لدرجة كل لغة من الرقي ، أصبح « قيمة تعبيرية » لا يراد بها محاكاة الأشياء أو الانابة عنها ، وإنما إبراز أفعال و ارادة المتكلم . (٣٨)

لقد استطاعت الفيلولوجيا ، بعد تغلبها على فكرة ربط اللغات بدرجة التقدم الحضارى وفقا لما يسمح به من تراكم معرفي ودقة وعمق في تحليل التصورات ، أن تقسم اللغات الى مجموعات عائلية منفصلة ، وهو الأمر الذى كان يرفضه النحو العام الذى كان يرى فى كل لغة ، مهما بلغت درجة تعقيدها أو بساطتها ، ضريين من الاستمرارية : استمرارية « رأسية » ترد كل لغة الى مصادرها الأولية عن طريق بعض التحويلات ، واستمرارية « افقية » تربط بين جميع اللغات من خلال نظام عام للتصورات أو حقل دلالي عام مشترك تقطع منه كل لغة ، وفقا لدرجة النمو الحضارى المواكب لها ، ماتستطيع اقتطاعه من تصورات تخضعها للتحليل والترتيب والتصنيف . لذلك كانت المقارنة ، التى تتم أحيانا بين اللغات ، لا تتعدى طريقة معالجة الجذور الأولية المشتركة ، أو طريقة كل لغة فى تقطيع وربط التصورات المشتركة . أما مايتاح من جديد على ايدى جريم وبوب ، كما يذهب فوكو ، فهو نوع من « المقارنة المباشرة » بين اللغات من غير العبور بنظام التصورات المشترك أو بالجذور الأولية الغارقة فى القدم ، اذ يكفى مقارنة تغيرات النظم الصرفية وأشكال « الاعراب » لا على أساس « العناصر المشتركة » بين اللغات ، ولكن على أساس « تقاربها الصورى » الذى يقوم على مكوناتها الداخلية ونظمها النحوية ، علما بأن هذه

الأخيرة لا تتواجد على شكل عناصر أو اجزاء وانما على شكل انساق منفصلة ،
مثل نسق الهندو - اوري ونسق اللغات السامية . (٣٩)

ان ادخال مفهوم التاريخ الى مجال اللغات بغية دراسة التحولات والتغيرات
التي تصيب هياكلها ونظمها التكوينية ما كان ليتم ، في نظر فوكو ، الا ملازما
لدخول مفهوم التطور في مجال علوم الحياة ، وهو ما كان يفترض ضمنا مقارنة
اللغات بالكائنات الحية ذات التنظيمات العضوية والوظائف الحيوية المرتبطة
بها . وكما كان التطور ضروريا لكسر فكرة الاستمرارية الطبيعية التي كانت
تعوق بروز مبدأ التنوع داخل الخطط التنظيمية للكائنات وفقا لتكويناتها
 وظروف حياتها ، فانه كان من الضروري كذلك ان يدخل مفهوم التغير او
التحول الى قلب اللغة ، وذلك حتى يمكن ايقاف هذا التسلسل الاشتقاقي
الوهمي الذي يقودنا الى الجذور والمصادر البدائية للغات من جهة ، ووضع حد
لهذه المقارنة العقيمة التي كانت تقام تعسفا بين التصورات من جهة أخرى .
لقد كان من الضرورة بمكان ، وفقا لفوكو ، أن تراح جانبا التماثلات الظاهرة
بين اللغات ، كما وضع علم الحياة الجديد حدا لكل ألوان التقريب الظاهري بين
السمة والبنية في علم النبات الكلاسيكي ، وذلك حتى يمكن تمييزها وترتيبها في
مجموعات متناسقة ، على شاكلة الفصائل الحيوانية ، بحيث تعتمد أساسا على
انظمتها النحوية والصوتية والصرفية الخاصة بها ، وليس على حقول تصورية
مشتركة أو مصادر خيالية متقاربة . ومن ثم ، كما يقول فوكو ، يبدأ عصر
« الزمن » . (٤٠)

ان ما يخلص اليه فوكو ، في النهاية ، هو أنه اذا كان من الممكن اعتبار مفهوم
التاريخ او « التاريخية » بمثابة الخلفية الأركيولوجية التي قام عليها كل من علم
الحياة وعلوم الفيلولوجيا ، فإن هناك فرقا جوهريا يظل ، مع ذلك ، قائما بين
المجالين ، ذلك ان تاريخية حياة الكائنات ، كما يقول ، لا تقوم الا بمساندة الحياة
الخارجية المحيطة بها ، بينما تاريخية اللغة هي اكتشاف لماهيتها الداخلية ، أى لما
يؤسسها كموضوع قابل للدرس والتحليل مثل بقية الموضوعات ، ومن ثم من
غير اعتبار لما تحمله من تصورات ورؤى الانسان عبر العصور .

غير أن فوكو يعتقد ان تحويل اللغة الى موضوع للدراسة والبحث ما كان ليتلاءم مع الطبيعة الخاصة للغة ، وهي كونها أداة اتصال ومعرفة وتعبير عن الاحساس والشعور ، وهو الأمر الذى يدفع إلى صياغتها فى شكل خطاب ، ومن ثم خضوعها ، أردنا أو لم نرد ، لذات المتكلم . ويرى فوكو انه قد تولد من جراء ذلك نوع من الخوف على موضوعية المعرفة العلمية نفسها ، وهو خوف دفع بعض العلماء إلى صقل اللغة وتنقيتها من كل آثار ذاتية أو فردية حتى تكون صورة صادقة ، ولكن غير مطابقة ، كما كانت فى العصر الكلاسيكي ، للعالم ، بل ان هذا الخوف قد دفع العلماء الى ايجاد لغة رمزية بعيدة كل البعد عن ميكانزمات اللغة الجارية وتركيباتها وإيجاءاتها ، لغة خاصة قادرة على صياغة دقائق الفكر العلمي ، مثل المنطق الرمزي أو الجبر المنطقي الذى ابتدعه بول (Bool) . ومعنى ذلك فى نظر فوكو ، أن الأرضية الأركيولوجية نفسها التى أدت الى نشأة النحو التاريخي ، هي التى أدت ، عن طريق رد الفعل ، إلى قيام المنطق اللا لغوي .

اضف إلى ذلك أن اخضاع اللغة للدرس والتحليل قد قابله نوع من النزعة النقدية ، وخاصة بعد ربط اللغة ، فى المنظور الفيلولوجي بعادات الشعوب وتقاليدها وتراثها الروحي وعقليتها المتشكلة عبر التاريخ . من هنا أصبح ينظر الى اللغة لا كنتاج لارادة الأفراد ، وإنما كإطار قبلي يعمل على تشكيل عقول الشعوب ، ومن ثم يمكن الاستدلال منها على طرائق تفكيرها وتنظيم تصوراتها ، وهو الأمر الذى ولد إبان القرن التاسع عشر الحاجة الى ابتداع ألوان من التقنيات والمناهج الخاصة للتفسير . ولعله لا يغيب على أحد أن مناهج الفيلولوجيا قد لعبت دورا كبيرا فى تفسير النصوص الدينية والتراث القديم . ويضيف فوكو بأن هذه النزعة التفسيرية لا تغيب عن أهم فلسفات القرن التاسع عشر وأكثرها خطرا فى حياة المجتمعات ، وهي محاولة كارل ماركس اقامة نظرية اقتصادية تاريخية كاملة تقوم على تفسير مفهوم « القيمة » ، وفلسفة نيتشة التى تعتمد اساسا على تفسير بعض النصوص اليونانية ، وأخيرا منهج التحليل النفسى ، الذى ابتكره فرويد ، والذى يقوم على تحليل الخطاب

الصامت الذى يحمل رغبات الناس ودفعاتهم واحلامهم المكبوتة . ومعنى ذلك ، فى نظر فوكو ، إننا هنا ، على عكس ماتير عنه نزعة التنظير الصورى (formalisation) عبر ابتكار المنطق الرمزى ، أمام نزعة تفسيرية تعد أساسا للنقد الحديث ، وهى تتلخص فى محاولة الانطلاق من الخطاب الظاهر لكشف كيان اللغة الكامن فيه ، وليس الانطلاق من اللغة للبحث عن المعاني والدلالات الظاهرة . (٤١)

وأخيرا يعتقد فوكو أن تموضع اللغة عبر الدراسات الفيلولوجية مع مايفترضه هذا التوضع من إبراز لخصوصية اللغة وتحديد لكيانها وماهيتها ، كان عاملا حاسما فى الكشف عن الطبيعة الأدبية للاستخدام اللغوى الذاتى ، وهو الأمر الذى كان معروفا بالسليقة منذ القدم عبر بعض النصوص الفذة مثل الياذة هوميروس او كوميديا دانتي ، وأضيف اليهما مسرح شكسبير وراسين وكثيرا من كتابات الرومانسيين والسرياليين التى تعمل جميعا على تفجير ينايع اللغة وطاقاتها الابداعية الكامنة فى أغوارها . وليس من شك فى أن كشف هذا « الكيان » اللغوى ، كما يسميه فوكو ، سوف يتجلى من خلال عملية الخلق الأدبي لا من حيث ارتباطه بوظيفة تقليد الواقع أو محاكاة أحداثه ، ولا من حيث تقديمه مرآة صادقة لنفس الفنان أو الظروف التاريخية التى يعيش فيها ، وإنما من حيث التحامه بعملية الكتابة وقدرتها اللاواعية على تفجير القوى الخاصة بالكلام . وليس من شك فى أن مايقصده فوكو هنا ، هو هذا التحول الكبير الذى تشهده اللغة الأدبية بعد تخلصها من منظور المحاكاة والوضوح العقلاني اللذين كانا يهيمنان على الرؤية الكلاسيكية للوجود . اذ أن وظيفة الأدب لم تعد ، من الآن فصاعدا ، تقوم على مطابقته لخطاب الاتصال أو الفكر السائد ، ومن ثم ترسيخ القيم الفوقية فى صورة قواعد عامة تحكم الذوق ، وتشكل الرؤية العامة للحقيقة والخير والفضيلة . أن الأدب ، كما يقول فوكو ، سوف يتمركز حول « لغة لازمة » ، لغة لايعنيها ماتحطمه من أعراف وأحكام مسبقة ، ولا ماقد تفجره من طاقات مدمرة ، قبيحة أو شريرة

طالما انها كامنة فيها ، وبالتالي في الانسان . ان هذه اللغة لن تخضع لقواعد التصوير أو التمثيل ، اذ أن همها الأكبر هو تحقيق ذاتها الخالصة وإدراك وجودها كعملية كتابية مستقلة لا غاية لها الا تأكيد حركتها المولدة لجوهر كل أدب . (٤٢)

لقد كان يياجيه من أوائل المفكرين الذين فطنوا الى ضعف المنظور التاريخي في اركيولوجيا فوكو ، الذى لا يتورع عن رد الفكر الكلاسيكي كله إلى نظام خطى بالغ البساطة متناسيا مبدأ المستويات . ويقيم يياجيه منهج فوكو قائلاً :

« ليس من المبالغ وصف بنيوية فوكو بأنها بنيوية بلا أبنية . فهو لا يحتفظ من البنيوية الستاتيكية الا بكل جوانبها السلبية : اهدار قيمة التاريخ والنشأة ، احتقار الوظائف ، والى درجة لامثيل لها حتى الآن ، نفى الذات نفسها مادام الانسان سوف يختفي قريباً . أما بالنسبة للجوانب الايجابية ، فأبنيتها أشكال تصويرية وليست أنساقاً تحويلية تحافظ على نفسها بانتظامها الذاتي . إن النقطة الثابتة الوحيدة في اللامعقولية النهائية لفوكو هي رجوعه الى اللغة ، التي يتصورها بطريقة مهيمنة على الانسان لأنها خارجة عن نطاق الأفراد » . ص ص ١١٤ — ١١٥

(٢) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., pp. 232-236

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٣٧

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨

(٥) المرجع نفسه ، ص ٢٤٠

(٦) المرجع نفسه ، ص ٢٤٢ — ٢٤٤

(٧) المرجع نفسه ، ص ٩٧

من الواضح أن هذا الرأى الذى يحد من دور وفاعلية « النحو العام » كما يفهمه العصر الكلاسيكي ، يختلف عن رأى شومسكي الذى أبرز الجانب الدينامي والخلق لمفهوم اللغة وفقاً لما يسميه بعلم اللسان الديكارتي . يقول شومسكي : « باختصار ، ان إحدى اسهامات ما اسميناه « باللسانيات الديكارتية » كان تقريرها ان اللغة البشرية ، فى استخدامها المألوف ، لا تخضع لسيطرة المنبهات الخارجية أو لحالات داخلية يمكن التعرف عليها بطريقة مستقلة . كما انها لا تحدد فقط ، وذلك على النقيض مثلاً من شبه لغة الحيوان ، بوظيفتها العملية كأداة للاتصال . ان اللغة البشرية قابلة للاستخدام كأداة تعبير وتفكير حرة . وما يعكس الجانب الحر فى استخدام اللغة هي الامكانيات اللامتناهية للفكر والخيال . ان اللغة ، لاشك ، ذات وسائل محدودة ، ولكنها تملك ، مع ذلك ، إمكانيات تعبيرية لامتناهية وغير خاضعة الا لقواعد تكوين المفاهيم والجملة » انظر :

Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne*, op. cit., pp. 56-57

- (٨) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 248
- (٩) المرجع نفسه ، ص ص ٢٤٨ — ٢٤٩
- (١٠) Claude Bernard, *Introduction*, op. cit., pp. 145-149
- (١١) Michel Foucault, op. cit., pp. 250-251
- (١٢) المرجع نفسه ، ص ٢٥٢
- (١٣) المرجع نفسه ، ص ٢٥٣ — ٢٥٤
- (١٤) Kant, *Critique de la raison pure*. Paris, P. U. F., (traduction), 1963
- حاول كانط ، كرد فعل منه ضد المتاهات التي وقعت فيها الميتافيزيقا بعد محاولة جون لوك تأسيس المعرفة على أساس حسي وفيزيولوجي ، ان يؤسس العلم من جديد عن طريق نقد العقل كأداة للمعرفة ، وهو يقول لنا في هذا الصدد : « أنا لأرمي قط بذلك إلى نقد الكتب والمذاهب ، وإنما إلى نقد قدرة العقل بعامة تجاه كل صنوف المعرفة التي يمكنه ان يطمح اليها في استقلالته عن كل تجربة ، ومن ثم إلى حل قضية إمكان أو لا إمكان الميتافيزيقا بعامة ، وتحديد مصادرها بقدر تحديد مداها وحدودها ، وكل ذلك وفقا لمبادئ » . انظر مقدمة الطبعة الاولى (١٧٨١) ص ٧٠
- (١٥) المرجع نفسه ، مقدمة سيروس (Serrus) ، ص ص ٦ — ١٠
- يعتمد صاحب المقدمة في رأيه هذا على انتقادات بوانكاريه وزيمرمان لفكرة « الاحكام التركيبية القبلية » التي يرى كانط انها تشمل الاحكام الكمية ، وهو ما أثبت خطأه العلم الحديث خاصة بعد اكتشاف التوبولوجيا او الهندسة اللاكمية (الموقعية) وتغير فكرة الابعاد الثلاثة وتعديل مفهومي التجانس واللامحدود .
- (١٦) Michel Foucault, op. cit., pp. 255-256
- (١٧) المرجع نفسه ، ص ص ٢٥٦ — ٢٥٧
- (١٨) المرجع نفسه ، ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨
- (١٩) Kant, op. cit., p. 26
- (٢٠) Michel Foucault, op, cit., pp. 258-259
- (٢١) المرجع نفسه ، ص ٢٦٠ وانظر ايضا :
- Michel Serres, op. cit., pp. 134-135

- (٢٢) المرجع نفسه ، ص ٢٦١
- (٢٣) المرجع نفسه ، ص ٢٦٥ — ٢٦٨
- (٢٤) المرجع نفسه ، ص ٢٧٠ .
- (٢٥) المرجع نفسه ، ص ٢٧١ — ٢٧٢
- (٢٦) المرجع نفسه ، ص ٢٧٣ — ٢٧٥
- (٢٧) Francois Jacob, *La logique du vivant*, Paris, Gallimard, 1970, p. 88
- (٢٨) Michel Foucault, *op. cit.*, 277-280
- (٢٩) المرجع نفسه ، ص ص ٢٨٥ — ٢٨٦
- (٣٠) المرجع نفسه ، ص ص ٢٨٦ — ٢٨٧
- (٣١) Francois Jacob, *op. cit.* p. 169
- يقول لنا المؤلف بصدد نظرية لامارك : « مهما بدا وصف التحول العام جديدا ، فإن هذا لا يمنع من قيامه ، مع ذلك ، على تصور القرن الثامن عشر للعالم الحي . ان تحولية لامارك ليست الا السلسلة الخطية للكائنات موزعة على خط تتابع الزمن ، كما أن الفكر لا يستطيع تصور سلسلة التحولات الا عبر استمرارية المكان . ومن ثم تستبعد كل صفة احتمالية أو عارضة في تشكيل العالم الحي » . ص ١٦٩
- (٣٢) Michel Foucault, *op. cit.*, p. 288
- (٣٣) المرجع نفسه ، ص ٢٩٠ والمرجع السابق عليه ، ص ١١٤
- (٣٤) المرجع نفسه ، ص ٢٩١
- (٣٥) المرجع نفسه ، ٢٩٣
- (٣٦) المرجع نفسه ، ص ٢٩٤
- (٣٧) المرجع نفسه ، ص ٢٩٧ — ٢٩٩

لفرديناند دى سوسير رأى خاص بالنسبة « لتاريخية » الدراسة الصوتية ، فهو يعتقد ان التغير والحركة سمتان اساسيتان في دراسة الصوت ، أى أن الأمر ليس مجرد ظاهرة خاصة بالقرن التاسع عشر ، ومفاهيمه الاستمولوجية . يقول دى سوسير :

« ان دراسة الصوت ، والصوت بأكمله ، هي الموضوع الاول لعلم اللسان الدياكروني ، اذ أن تطور الأصوات لا يتلاءم بالفعل مع مفهوم الحالة ، فمقارنة الفونيمات او مجموعات من الفونيمات مع ماكانت عليه في السابق ، هو تأسيس

نوع من الدراسة الدياكرونية . وقد تكون الفترة السابقة قريبة الى حد ما ، ولكن حينما تختلط مع الحاضر ، فلا مجال لتدخل علم الصوت (phonétique) اذ لم يعد هناك الا وصف أصوات خاصة بوضع لغة بعينها ، وهذا من اختصاص الفونولوجيا . (علم الصوت الوظيفي) انظر ،

Ferdinand de Saussure, *op. cit.*, p 194

Michel Foucault, *op. cit.*, p. 303

(٣٨)

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ٣٠٤

(٤٠) المرجع نفسه ، ص ٣٠٦

(٤١) المرجع نفسه ، ص ٣٠٩ — ٣١١

(٤٢) المرجع نفسه ، ص ٣١٣

٣ — نشأة العلوم الانسانية

يذهب فوكو إلى أن نظام التصور الكلاسيكي ليس به مكان للذات التي تعي مبدأ تكوينه وتشكل محور ارتكازه طالما هو يعمل بطريقة تلقائية في صورة تطابق أو توازن بين الفكر والوجود . وإذا لم تكن هناك ذات ، فليس هناك ، من ثم ، انسان يتميز بخصوصية أو بكيان محدد . ولا يُحتج في ذلك بالكوجيتو الديكارتي طالما هو ليس الا اثباتا للذات المفكرة ، وليس الا معبرا لتأسيس المعرفة اليقينية مع ما يفترضه مبدأ « العبور » هذا من تناس لطبيعة الوجود الانساني . كما لا يمكن الاحتجاج بوجود علوم تعنى بتاريخ الكائنات وتنظيم الثروات وتأسيس اللغة والخطاب ، فكلها كانت تقوم على الذاكرة والتخيل ، وعلى الحاجة أو الرغبة ، وعلى التصور والتأمل . وإذا كان هناك مفهوم بعينه للطبيعة البشرية ، فلم يكن يُقصد به ماسوف يبلوره القرن التاسع عشر من معرفة خاصة بالانسان المتناهي المحدود الذي نعرفه . بل ان فوكو يلاحظ أن مفهوم الطبيعة الانسانية كان يستخدم ، في أغلب الأحيان ، من منظور التعارض مع الطبيعة العامة . ذلك أن هذه الأخيرة كانت تمثل الحياة في فوضويتها الفعلية القصوى ، وفي تداخل مستوياتها وتشابك أحداثها بطريقة لا حد لها ولا ضابط ؛ أما الطبيعة الانسانية ، بما يتمثل فيها من عقل ومخيلة ، فهي نقطة « التماثل » التي تنتهي عندها فوضى التصورات . كذلك كانت الطبيعة العامة هي الشكل الحالي أو المعاصر للوجود في صورته المباشرة غير المنظمة ، بينما الطبيعة البشرية تمثل عنصر « الاختيار » الثابت الذي يقيم النظام في قلب فوضى التعاقب التاريخي . من ثم ، أصبح في إمكان نظام التصور أن يلتقط عبر هذه الفوضى الظاهرية استمرارية الكائنات ، وفي إمكان الذاكرة أن تتغلب على عشوائية التصورات وتنظيمها في جداول تصنيفية ؛ ومن ثم ، أيضا ، استطاعت اللغة أن تبرز ، بواسطة تنظيم سلسلة الافكار ، سلسلة الكائنات والأشياء طالما أن هذه الأخيرة ليست معطيات قائمة بذاتها ، وإنما نوع من الأشكال المنظمة التي لا يتم إدراكها الا من خلال نسق تصوري عام .^(١)

إن اللغة تشكل ، من ثم ، — وليس الانسان كما نرى في العلوم الانسانية — ركيزة الفكر الكلاسيكي . فهي التي تربط التصور بالوجود ، وتقدم للعلم أدوات التحليلية والتصنيفية ، بحيث تتيح صناعة الموسوعات والقواميس الجامعة ، كما تتيح تنظيم المعرفة في كل المجالات الخاضعة لحكم العقل وقوابله المنطقية . ولما كانت اللغة هي أساسا ، كما يذهب فوكو ، صياغة علاقة التصور بالوجود ، أصبح لزاما علينا أن نفهم الكوجيتو الديكارتي من خلال هذه المقولة نفسها ، وهي ربط التصور بما هو موجود . اما القول ، كما يذهب بعض المفكرين وعلى رأسهم الوجوديون ، بأن فكر الكوجيتو لا يشمل الوجود في كليته وأنه يغفل تحليل الذات في علاقتها بالوجود ، فانما ذلك كله ضرب من الاشكاليات المعرفية التي لا تسمح بطرحها الارضية الاستمولوجية للخطاب الكلاسيكي ، لأنها تطرح من « خارجه » .^(٢)

التأهي الانساني بين القبلية والامبريقية :

غير أن انحسار اللغة من مكانتها المركزية في قلب نظام التصور سوف يواكبه بصفة أساسية انبثاق الرؤية الجديدة للانسان كذات عارفة من جهة ، وكموضوع معرفي من جهة أخرى . كما سوف يترتب عليه بصفة ثانوية ابتعاد الفكر الجاد عن معالجة القضايا اللغوية خاصة في نطاق فلسفة الحياة (لامارك ، داروين ..) والعمل (ماركس) ، وهو دور لم ينته في نظر فوكو ، الا بظهور نيتشة الذي سوف يعنى من جديد بقضية الكلام من منظور الجنياولوجيا ، كما سوف يترتب عليه ، هذه المرة بطريقة ايجابية ، اعادة تجمع أبعاد اللغة وتبلورها في شكل كيان مستقل ومتكامل ، وهو ما يتجلى في توضع المؤلف الشعري عند ملارميه (Mallarmé) ، هذا الكاتب الذي يسعى إلى الانزواء التام أمام تألق أعماله « وحضورها » التام .^(٣) ولكننا اذا رجعنا الى نقطة التحول الرئيسية في بنية المعرفة الكلاسيكية ، ونقصد بها ظهور مفهوم الانسان ، سوف نرى أن حلول النظرة الانسانية محل اللغة في تنظيم المجال التصوري سيكون له اعمق الاثر في تعديل العلاقات المعرفية القائمة بين الكلمات والاشياء والكائنات .

ان هذه العلاقات لن ترتبط ، منذ هذه اللحظة ، بمبدأ « المصدر » أو الحقيقة الأولية ، وانما ستعكس بشكل غائم على صفحة الوعي الانساني الجديد الذى يُنَاط به إعادة تنظيم المجال التصورى وإعادة ترتيبه وفقا لقوانين ادراك ملموسة وعوامل تكوين باللغة الخصوصية . ولكن اذا كان الانسان يشكل على هذا النحو ، أى من منظور الذات ، مركز التصور ونقطة التقاء الأشياء والكائنات ، الا أنه يشكل ، من جهة أخرى ، أى من منظور الموضوع ، همزة الوصل بين ممارسات يخضع لها بدوره ولايستطيع ان يفلت من حتميتها كالحياة والعمل واللغة . ذلك أن الانسان ، كما يقول فوكو ، لا يستطيع أن يتعرف على نفسه الا من خلال لغته التى يمارس في إطارها الكلام وفقا لما تقدمه له من قواعد وتراكيب جاهزة ، وإلا من خلال جسمه الذى يربطه بالحياة العضوية وما ترتبط به هذه الحياة من ظروف تاريخية وبيئية ، والا من خلال عمله الذى يفرض عليه من قبل المجتمع قوانين الانتاج وتقسيم العمل ، وهو ما يضعنا ، كما نرى ، أمام مجموعة من العوامل والقوى الخارجية التى تعمل على تشكيل الانسان وصبه في صورة كائن محدود ومتناه ، كما تتيح تحويله ، مثل بقية الظواهر الطبيعية ، الى موضوع قابل للدرس والتحليل .

الا أن هذا الحدود الموضوعية ، التى يستطيع العلم ان يستنبطها من واقع حياة الانسان على هذه الارض ، ليست بكافية لتعريف الانسان ككائن مفارق لنفسه ، أى ككائن يحدوه الأمل في تطوير حياته ، وفي تحرير عمله من كل صنوف الاغتراب والظلم الاجتماعي ، بل — ولما لا — في إعتاق اللغة من جذورها التاريخية^(٤) القهرية واكتشاف نظام رمزى اكثر ملائمة لمطامحه التى لا تنتهي . غير أنه لما كانت هذه الحدود هي ، في الوقت نفسه ، مرتبطة بحاجات الانسان الضرورية من غذاء ورغبات واتصال وتفاهم ، يصبح من الواضح أنها لم تعد مجرد ضرورات خارجية يفرضها عليه التاريخ أو الطبيعة . إنها ، من ثم ، أساس لحياته ، أو كما يقول الكاتب ، « صيغة لوجوده » في هذه الحياة .^(٥)

وإذا كان فهمنا لمبدأ التناهي الانساني ينبع ، على هذا النحو ، من واقع حياة الانسان ويتشكل في حدود تجربته ووجوده بها ، فليس من شك في أن أهم سمة تطبع هذا التناهي بميسهما المأسوي هو هذا التناوب الذي لا ينتهي بين طرفي ثنائية الموت والحياة ، أو بين مايسميه فوكو « الوضعي » و « الأساسي » . ذلك أن الموت كقوة وضعية مقوضة لحياة الانسان ، هو الذي يشكل في الوقت نفسه الأساس الذي لامناص منه لقيام الحياة العملية واستمرارها ، تماما كما تشكل الرغبة أو الحاجة التي تجمع بين الناس وتفرق بينهم من خلال ظاهرة العمل والانتاج أساس هذه الرغبة عينها ودافع الانسان الرئيسي للحصول على مايقم أود حياته ويعززها ، وكما يشكل الزمن الذي يحمل اللغة عبر أطوارها التاريخية أساس كلامه وامكانية امتداده الى حدود لا قبل له بالتكهن بها أو السيطرة عليها . لا جرم ، من ثم ، أن تتبادل ، في ظل هذا التناهي ، أدوار التماثل والاختلاف ، وان تتكرر مظاهر الوجود الانساني (الوضعي) في قلب المنية المستتب (الأساسي) . وليس بعجيب ، بعد ذلك ، أن تنبثق عبر هذا المجال الجديد للتناهي الانساني الاشكاليات المناقضة للفكر الكلاسيكي ، وهي الثنائيات التي يشكلها تبادل القبلية والامبريقية ، وتكامل الكوجيتو واللامدرك (*impensé*) وأخيرا عودة المصدر وتراجعته ، وكل ذلك في إطار فلسفة تسعى الى جب المغاير وتحقيق التماثل أو المطابق لذاته (*Le mène*)^(٦) .

ولربما لم تكن فكرة التناهي الانساني هذه جديدة تماما ، فالانسان لم يكن يجهل ابان القرن السابع عشر ، وباسكال خير شاهد على ذلك ، حدوده وطابعه الفاني المتناهي ، غير ان ذلك لم يكن ليرز له في صورة مباشرة سواء عبر حاجات جسمه ورغباته المؤرقة ، أو من خلال منهج وضعي يستطيع أن يميز به بين الوقائع والأحكام المسبقة أو العقائد الموروثة . ان هذا التناهي كان الشكل الذي تتخذه قوى الانسان المحدودة تجاه القوى الخارجية اللانهائية ، ذلك أنه اذا كان في إمكان هذه القوى اللانهائية ان ترتقى الى الكمال ، فكل ماعداها محدود بالضرورة ، ومثال ذلك ، كما يقول دولوز ، أن قوة التصور يمكنها التحليق الى ما لانهاية ، غير أن الفهم الانساني لايمكنه أن يكون الا

تحديدا لها . ولما كان هذا الفهم محدودا على هذا النحو ، فانه لم يعد في مقدور الانسان أن يفسر هذه القوة السامية التي يحس بها في كيانه الا بمقارنتها ، على شاكلة الجزء بالنسبة للكل أو المتناهي مقابل اللامتناهي ، بهذه القوى اللانهائية الكاملة في ذاتها ، والتي يحاول أن يلحق بها ألوانا أخرى من القوى المتفرعة منها والتي يمكن تمثيلها عبر جداول تصنيفية في صورة علوم ومعارف قابلة للامتداد إلى ما يمكن تسميته باللامحدود (indéfini) ، وهو مانراه في علوم القرن السابع عشر ، كالتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات والنحو العام ، التي تقوم على إدراك العام الذي لا يخرج عن كونه فصيلة من فصائل اللانهائية . (٧)

غير أن مفهوم التناهي الذي يبرز ، خلال القرن التاسع عشر ، لا علاقة له بمبدأ المطلق أو اللانهائية ، لأنه ينشأ من تداخل قوى الانسان الداخلية من حاجة ورغبة وقدرة على التصور والكلام مع قوى التناهي الخارجي التي تحدد له اشكال حياته ونظام عمله وتاريخ لغته ، وهو الأمر الذي يربط نهائية الانسان ومحدوديته لا بضرب من الميتافيزيقا التي تؤسس وجوده في شكل علاقة فرقية نظرية ، وانما بمبررات تقوم في قلب الوجود نفسه على شكل قوانين تاريخية تؤسس الأشياء وتضفي عليها ، في الوقت نفسه ، طابع التناهي المعرفي الذي يتلاءم مع محدوديتها . من ثم ، فان ظهور هذا التناهي يقابله انحسار الميتافيزيقا نظرا لعدم تطابقها مع واقع الحياة الانسانية الجديد ، وهذا هو مايدفع الى اعتبارها في مجال الحياة كنوع من السراب البراق ، وفي مجال الفلسفة الاقتصادية كلون من الاغتراب وتزييف الشعور ، وفي مجال اللغة كنوع من اللغو الثقافي . الا أن اهم مايواكب انحسار الميتافيزيقا ، في نظر فوكو ، هو ظهور مفهوم الانسان كأساس للوجود المتناهي في صورة كائن يحيا ويعمل ويتكلم ، وكأساس للمعرفة المتناهية في حدود الموضوعية العلمية . (٨)

ويذهب فوكو الى أنه قد يقول قائل بأن مبدأ « الطبيعة البشرية » كان يقوم عند بعض الفلاسفة الحسينيين إبان القرن الثامن عشر بالوظيفة المعرفية نفسها التي كان يقوم بها مفهوم الانسان هذا الذي يشير اليه . الا أنه يؤكد بأن الذي

يعنيه في هذا الصدد ليس هو أشكال المعرفة أو طبيعة المعطيات ، وإنما الأساس الاركيولوجي الذي تقوم عليه . فكوندياك (Condillac) ، مثلاً ، كان يعنى بتحليل مكونات التصور او الادراك وبدور الذاكرة والوعى والخيال لامن حيث دلالتها على الانسان ، ولكن بقدر ماتشكل اساسا للمعرفة العامة ، وبقدر ماتتيح للعملية التمثيلية القيام بوظيفتها المعرفية . ان الذي يريد إدراكه فوكو هو تحول مركز التحليل ومجالة من مفهوم التصور في ذاته الى مفهوم الانسان المتناهي في علاقته بالظروف المحيطة به وبالمعطيات الامبريقية والتاريخية الملازمة له ، وكأساس ، في الوقت نفسه ، لهذه المعرفة ، أى ، وفقاً لاكتشاف كانط ، ككائن يجمع بين الامبريقية في معطيات وجوده ومعرفة محتوى هذا الوجود ، وبين القبلية في تأسيس هذه المعرفة وتحديد أطرها الأولية ومقولاتها السابقة عليها . (٨)

ويؤكد فوكو ، تدليلاً على غياب مفهوم الانسان ابان القرن الثامن عشر ، بوجود ضريين من التحليل جد متميزين في هذا العصر وهما لا يرتبطان البتة بمبدأ الذات المؤسسة ، وإنما بالمضامين الامبريقية التي تلعب هي نفسها دور التفكير القبلي بشكل ضمنى ، ويتمركز الضرب الأول حول محور « طبيعة » المعرفة البشرية كنقطة ارتكاز ترد اليها التحليلات الخاصة بالحواس والادراكات وعلاقات الجهاز العضوى بالأشياء ، وذلك في شكل توافر عدد من الظروف التشريحية والفيزيولوجية اللازمة لقيام المعرفة . أما الضرب الثاني ، فيعنى بتحليل التصورات والمعتقدات المتوارثة مستدلاً منها على الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي عملت جميعاً وبطريقة جدلية على تشكيلها مكونة بذلك مايشبه « تاريخاً » للمعرفة البشرية تلعب فيه الظروف الامبريقية وماسوف يسميه ماركس في القرن التالى با « لبنية التحتية » الدور المؤثر والفعال .

ومهما يكن من أمر هذين المنهجين ، فان فوكو يرى ان كلا منهما لا يتميز برؤية واضحة لما يسميه « وضع الحقيقة » ، فهل ياترى ترتبط هذه الاخيرة بالموضوع المعرفى نفسه وتنبتق ، من ثم ، كنتيجة لتحليل المعطيات الامبريقية

التي يعنى الخطاب العلمي بوصفها وتقديمها كما يميل المنهج الوضعي ؟ أم أن الحقيقة ترتبط بالمنهجية الجدلية للخطاب نفسه الذى يعمل على ترتيب الأحداث التاريخية وتنسيقها بطريقة تؤدي ، فى النهاية ، الى انبثاقها فى صورة غاية مأمولة ، وإن كانت غالبا ماتكتسى طابع الحتمية العلمية ؟ ولعل مرجع ذلك ، كما يذهب فوكو ، ان هذه النظرة او تلك تقومان جميعا على ضرب من الخلط بين المستوى القبلي والمستوى الامبريقي لموضوع البحث . وهذا هو الخلط الذى حاول التيار الفينومينولوجي ان يتجاوزه بفصل كل من المجالين القبلي والامبريقي مع الابقاء عليهما كهدف مرجو فى ذاته ، وهو الأمر الذى يتضح بقيام الخطاب الظاهراتي بدمج عملية تحليل الانسان ، كذات تمثل عبر المجال المعرفي ، فى صورة انصهار بين عناصر تجربة جسمانية وثقافية حية وكأساس قبلي يجعل ، فى الوقت نفسه ، هذه المعرفة ممكنة .^(٩)

على هذا النحو ، يمكن القول بأن التحليل الظاهراتي لم يبرز الا كرد فعل عميق ضد الوضعية والغائية ، وكمحاوله لاعادة البعد القبلي أو التأسيسي للذات حتى يمكن تجنب الطابع الواقعي للخطاب الامبريقي البحث والطابع المثالي الذى يتجلى فى الخطاب النبوي ، وان كان يتخذ فى ظاهره صورة الحتمية المادية . غير أن ذلك لا يمنع من كون هذا الخطاب الظاهراتي ذى طبيعة مزدوجة : فمنطقة التجربة الحياتية يصعب صياغتها فى لغة وصفية دقيقة نظرا لما يخيم عليها من غموض وفوضى ذاتية محضة ، كما أن تجاوز الطابع الحياتي لواقع الأشياء يتعارض مع الرؤية العلمية الموضوعية لها . ان الفينومينولوجيا ، كما يقول فوكو ، تربط بين المعرفة وبين ضرب من التجربة الأولية الكلية المتصلة اتصالا وثيقا بحياة الجسم ، كما أنها تحاول ربط تاريخ كل ثقافة بدرجة التراكم الدلالي الكامن والظاهر فى التجربة الحياتية ، وهو ما يعنى وضعها للجانب الامبريقي ، بعد اعادة صياغته بواسطة مبدأ القصدية على مستوى القبلية ، وعودة ارتباطها بالفكر الوضعي والفكر الماركسي الغائي . وليس من شك فى أن هذه المحاولات التوفيقية لاتمثل ، فى نظر فوكو ، شيئا جديدا ، فهي مازالت ، كما يقول ، مرتبطة بالماضي لأنها ليست الا نتيجة لهذه الثنائية

الأركيولوجية المواقبة لظهور مفهوم الانسان على أساس من الازدواج القبلي والأمبريقي .

أضف إلى ذلك أن مقاومة فوكو المتزايدة لهذا المنهج الظاهراتي ، ربما هي التي كانت تدفعه ، كما يذهب دولوز ، إلى التعديل المستمر لكثير من مفاهيمه وافكاره السابقة مثل النظرة الاركيولوجية^(١٠) ومحاولة ادراك طبيعة الجنون في ذاته ، كما قد تكون هي دافعه الأساسي الى تضخيم دور اللغة ، عبر نظرية المنظوقات ، واعطائها الأسبقية المطلقة على المعنى . ولربما تكون أيضا وراء ايمانه بأن التجاوز الحقيقي لمنظور الفينومينولوجيا يقر في التخلص من منظور المركزية الانسانية ، التي قامت عليها ممارسات العلوم الانسانية إبّان القرن التاسع عشر وحتى يومنا هذا ، وهي مركزية يرى فوكو ان نيتشة قد بشر بأفولها وبقرب ظهور فكرة « الانسان الخارق » (le Surhomme) التي ربما تعد — وهنا يقع فوكو نفسه في الفكر النبوي — بداية خلاص الفكر الغربي وامكانية انفتاحه على « حقيقة العالم » .^(١١)

الذات بين المدرك واللامدرك :

ان المفارقة الغريبة ، التي تقوم عليها الثنائية القبلية — الامبريقية التي ولدها كانط ، هي كون الذات الانسانية تؤدي في وقت واحد وظيفة القبلية او التأسيس المعرفي ، وهو ما لا يقوم الا بنوع من التباعد بينهما وبين معطيات العالم الحسي ، ووظيفة الشكل أو القالب الذي تبرز من خلاله المعرفة ، وهو ما يتطلب كون الانسان موضوعا لنفسه من خلال الذات او الكوجيتو . لذلك يرى فوكو ان هذا الازدواج يجعل مستحيلا على الانسان ان يكون موضوعا كاملا مثله مثل بقية الأشياء ، كما يجعل مستحيلا ، في الوقت نفسه ، أن يكون ذاتا خالصة ، بالغة الشفافية والوضوح . معنى ذلك أن هذه الثنائية التي تميزه والتي تجعله واعيا بطريقة جزئية ، تجعله ، في الوقت نفسه ، مجالا لغدم الادراك نظرا لانغماره تحت فيض وجوده في عالم المعطيات الامبريقية والتجارب الحياتية التي لا تتسم كلها بالوضوح . الا أن احساس الانسان نفسه بهذا الانغمار ،

كما يقول فوكو ، يوقظ وعيه من جديد ، وعلى وجه خاص انطلاقا مما يهتم
عليه ويفلت من سيطرته . (١٢)

معني ذلك أن مسألة القبلية ، التي طرحها كانط لتأسيس العلاقة المعرفية
بين الذات والموضوع والتي كان يعتمد فيها على ضرورات علم الطبيعة كما
حددها نيوتن ، قد ولدت نوعا من الانزلاق نحو قضايا الوجود والانسان
والاغتراب واستجلاء منطقة المجهول في حياة الشغور . ويعتقد فوكو بأن هذه
الانزلاقات ، كما يسميها ، قد طرحت من جديد قضية الكوجيتو على الفكر
الفلسفي المعاصر . الا أن هذا الطرح لاعلاقة له بالاهتمامات الديكارتية ولا
الكانطية ، اذ أن موضوعه لم يعد إبراز الأسس اليقينية العامة للفكر كما هو
الأمر عند ديكارت ، ولا تأسيس المعرفة من حيث هي معرفة تقوم على أسس
قبلية عقلية راسخة كما فعل كانط تجاه المتشككين من امثال هيوم وغيره . ان
مايعنى به الكوجيتو المعاصر هو تقييم هذه المسافة المغايرة (موضوع فوكو في
في تاريخ الجنون) التي كتبها العقل الكلاسيكي داخل كيانه نفسه حتى يحقق
مطابقته لذاته ومثوله الكامل المطمئن بها من جهة ، وربط الفكر ، كما يعنى
بذلك أصحاب الفينومينولوجيا بعد ان لم يعد حدسا خالصا ، بما يحيط به من
ظلال وغموض عبر تجربة العيش والحياة مع محاولة استجلاء الجذور
اللا مدركة لهذا الفكر ، من جهة أخرى .

ومن ثم ، يفسر فوكو الفجوة القائمة بين الكوجيتو والوجود والتباعد
المتزايد بينهما على ضوء اكتشاف الالوان المختلفة من تموضع الوجود واغترابه .
ذلك أن التأمل للعلاقة بين « الأنا أفكر » وبين ضمير المتكلم في اللغة سوف
يبصر المسافة الكبيرة القائمة بينهما . وسوف يلاحظ إلى أى مدى يذهب عدم
تطابق أنا الخطاب مع أنا الفكر ، اذ أن صيغة المتكلم في الخطاب لا تمثل الا
احدى الاحتمالات الفكرية للأنا المفكر (١٣) ، كما أنها لا تستطيع الافلات من هذا
الكم الهائل من الترسبات الثقافية والتاريخية التي تحملها اللغة والتي لا تستطيع
ابرازها دفعة واحدة ولا الافصاح عنها جميعا ، وهو الامر الذي يتيح لأنا

القارئ القدرة على تمثل التعددية عبر واحدية النص واعادة توزيع مكوناته وعناصره جيلا بعد جيل . اصف الى ذلك ان هذه الفجوة — وهنا فوكو يكرر فكرة ماركس — تبرز في صورة اغتراب العامل الذي تفلت منه ثمار مجهوده ، ولايستطيع ان يستمتع بنتائج عمله ، وكذلك بالنسبة لموقف الانسان من الحياة التي تغمره من كل جانب وتحدد له ساعة ميلاده وساعة مماته . وهكذا نرى أننا هنا أمام مجموعة من مظاهر الاغتراب الانساني في هذا الوجود ، وهي تذكرنا الى حد بعيد باندراس الانسان عند سارتر في حلقة التسلسل الجمعي (sérialité) حيث يفقد هويته ويخضع للوجود في صورة الكينونة . ولكن مهما يكن من أمر الكوجيتو ، فهو ، في نظر فوكو ، لم يحسم قضية الوجود ، وان ظلت له في مجال الفكر الفلسفي فضيلة ليست بالهينة ، وهي انه أثار كثيرا من المسائل المتعلقة بالانسان والوجود ، وبوجه خاص من خلال البعد الذي يرتبط فيه الوعي ، باللاوعي والمدرک باللامدرک .^(١٤)

الا أنه بالرغم من هذا الفشل الذي ينسبه فوكو الى الفينومينولوجيا بصدد قضية الوجود ، فهي قد ولدت ، في نظره ، نتيجتين بالغتي الأهمية . الأولى خاصة بمنحى هوسرل الفكري الذي استطاع أن يحول اشكالية الفكر في علاقته بالوجود من ارضية العلم الطبيعي الى قضية الذات وقدرة الانسان على تصورهما واعمال الفكر فيها . على هذا النحو ، استطاع هوسرل أن يغير وظيفة الكوجيتو من محاولة لتأسيس الوجود على أساس فكري يقيني الى مجموعة من التساؤلات المتنامية حول امكانيات الفكر نفسه في استجلاء حدوده وتحديد علاقته بما يفلت منه من اللا — مدرک . وليس من شك في أنه دفع من خلال ذلك الى تجذير الخلفية التاريخية والحياتية للعقلانية الغربية الحاملة لهذا الفكر ، لا من منطلق تأكيد هوية العقل الغربي واستمرارية وظيفته التحليلية وإنما كنتيجة لازمة للقضية المعرفية التي أدت ، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر ، إلى انبثاق اشكالية الانسان الحديث من حيث ارتباطه التكويني بالحياة والعمل واللغة ومن حيث علاقة نمط وجوده الجديد بما يتجاوزه من

اللامدرك . وهذا هو مايفسر ، في رأي فوكو ، انزلاق الفينومينولوجيا نحو التحليلات الامبريقية^(١٥) بالرغم من معارضتها الشديدة في البداية لعلم النفس ، كما يفسر انزلاقها نحو قضايا الوجود بالرغم من تعلقها الأول بمبدأ القبلية وموضوع الكوجيتو ، وهو مايؤدى في النهاية الى تحولها ، عبر اهتماماتها بتحليل التجربة الحياتية في فيضها اللامحدود ، إلى نوع من « انطولوجيا اللامدرك » ، ومن ثم استبعاد أولوية الكوجيتو^(١٦) .

أما النتيجة الثانية ، التي يبرزها فوكو ، فهي بوجه خاص هذه المنطقة من الظلال التي ظهرت في افق الذات حينما اراد الانسان أن يدرك كنه نفسه ، وليس من شك في أن هذه الظلال قد لازمت انبثاق المعرفة الانسانية في مجال المحدودية الوضعية ، بعد أن كانت المعرفة الخاصة به تتجاوزه في العصر الكلاسيكى الى سماء الميتافيزيقا التي لاحدود لها ولا نهاية ، غير أن هذه المنطقة ، التي يمكن أن نسميها بمجال اللا — معرفة ، والتي تعيش في داخل الانسان وتحيط به من كل مكان ، ليست ، في نظر الكاتب ضربا من « الطبيعة الغائرة » في الاعماق ، وليست « تاريخا » متراكما يأتي من أعماق الماضي السحيق — وربما يعنى فوكو بذلك أنها ليست هذا اللاشعور الذى اكتشفه فرويد وعنى بتحليله وتفسيره — ، اذ انها في اقرب الظن أشبه بالظلال التي يبرز في عتمتها ضوء العقل ساطعا منيرا ، أو أشبه بهذا « الآخر » الذى يزانه ويعاصره في ثنائية لافكاك منها . ان هذه الظلال التي كونت مايمكن نعتة بخلفية الانسان الصامتة والغائمة منذ انبثاقه في بدايات القرن التاسع عشر ، هي العقبة التي لم تتح له ، من غير شك ، أن يبرز في صورته الذاتية الخالصة ، هذه الذاتية التي كان يحلم فوكو بابرازها عبر صور الصمت المختلفة التي تعرض لها الجنون في تاريخه الطويل من الصراع المضيق مع العقل . ان هذه الذاتية هي عين ماحاول ماركس ابرازها في صورة الانسان المغترب ، وهي خلاصة هذه الحالات الهلامية التي تشكل الخلفية الضمنية للحقيقة الانسانية عند هوسرل . ان الفكر الحديث كله ، كما يقول فوكو ، يحاول جاهدا ادراك صورة هذا « الآخر » ، وتحرير الانسان المتموضع من كل ألوان التطابق مع الوجود —

في — ذاته ، وهو الامر الذى يتطلب رفع كل الوان الحجب الايديولوجية التى توهمنا بأن حقيقة الانسان لاتتعدى واقعه المباشر وأن كل محاولة لتجاوز هذا الواقع هي ضرب من الوهم والهلديان .

ولعل بروز مفهوم الانسان في حقل الثقافة الغربية لم يكن مقصورا على ايضاح جوانب تناهيه وعلى تفجير هذه المفارقة الغربية التى تجعل منه الموجود وأساس الموجود ، والتجربة وماتطلبه من شروط الامكان سواء بسواء . ذلك انه لم يكد يبرز مفهوم الانسان حتى برز معه ضرب من الالزام ، قد يكون سياسيا او اخلاقيا في نظر البعض وقد يكون احساسا بمصير الثقافة الغربية ، الا أنه الزام داخلي على كل حال يفرض على الفكر أن يكون في جوهره ممارسة معرفية وعاملا من عوامل تغيير هذه المعرفة ، كما يفرض عليه في الوقت نفسه ان يكون اعمالا للفكر واصراراً على تغيير واعادة تشكيل صيغ الوجود المفروضة على موضوعاته . ان هذا الالزام يختلف عن مبادئ الاخلاق القديمة ، الايقورية منها أو الرواقية ، التى تقوم على تصوير أفضل نظام للمدينة يتلاءم مع نظام العالم ، فهو لايعتمد أساسا على قواعد صورية للأخلاق لأنه الزام داخلي مطابق لحركة الفعل وسعيه نحو ادراك المكنون ، ومن ثم كان الفكر الغربى هو نفسه حركة الوعي وعملية ادراك واكتشاف لكل هذه الجوانب المعتمدة التى تعوق رؤية الانسان لحقيقته . واذا كان الفكر ، كما يقول ، لا يصوغ مبادئ نظرية للأخلاق أو أحكاما صورية عامة للسلوك ، فذلك لأنه تجاوز مرحلة التصورات والتأملات ، واستطاع أخيرا أن يتطابق مع كيانه المباشر ، وهو كونه منذ أول وهلة عملية اختيار وصيغة لفعل ، ومتى قلت اختياراً فقد قلت اخلاقاً ، ومتى قلت فعلاً فقد قلت سياسة . (١٧)

الانسان والمصدر :

اذا كان انبثاق مفهوم الانسان يرتبط ارتباطاً تلازم بمبدأ المحدودية والتناهي ، خاصة بعد أن التقت حدود وجوده بحدود التاريخ ، وما يفرضه عليه هذا الأخير من أشكال الوجود ككائن يحيا ويعمل ويتكلم ، فانه لا مجال لقيام

تصور للانسان من غير ارتباط بمصدر يؤسس بدايته وينعكس على غايته .
وليس من شك في أن فكرة المصدر هذه لم تكن مجهولة في العصر الكلاسيكي
وان كانت تختلف عن نظيرتها اختلافا جوهريا . ذلك أنه لما كان اساس الفكر
والوجود يقوم في العصر الكلاسيكي على ضرب من الاستمرارية المتصلة
للطبيعة ، كان لزاما على تاريخ الكائنات أن ينتظم انطلاقا من مصادره ، في
صورة سلسلة من التنويعات المتعاقبة . واذا كان ثمة انفصامات او انقطاعات في
حلقات السلسلة فمن السهل ردها الى فعل الحوادث أو الكوارث . ولما كان
نظام التصور نفسه يتطابق ، وفقا لنظرية التمثيل ، مع نظام الطبيعة ، كان عليه
ان يبرز أيضا في شكل سلسلة متتابعة من التصورات كما كان على الذاكرة أن
تقوم بسد الفجوات ، التي قد تنجم عن انقطاع هذه السلسلة الفكرية ،
وتقديم تصورات جديدة عند الضرورة لينطلق منها الفكر مرة أخرى . ان المهم
بالنسبة للفكر الكلاسيكي ، كما يقول فوكو ، ان يكون لكل شيء بداية ،
سواء أكانت هذه البداية حقيقية أم وهمية . (١٨)

ان فكرة المصدر او البداية ، التي تقع في الوقت نفسه خارج الزمان
وداخله ، والمناط بها تأسيس الاشياء لم تعد ، في نظر فوكو ، من الأمور التي
يقبلها الفكر الأوربي الحديث ، وهو محق في ذلك إلى حد بعيد ، فهي اشبه
بفكرة الزمن المؤسس التي يقوم عليها الفكر الاسطوري (١٩)

كما أن فوكو قد أثبت في تحليلاته الاركيولوجية أن المجالات المختلفة للنشاط
الانساني كالعمل والحياة واللغة لها تاريخيتها الخاصة التي لا تقوم على مصدر
محدد ، واذا كان من ثم ضرورة لبداية يمكن اصطناعها في هذه المجالات او
بالاحرى في الدراسات المتعلقة بها فهي ليست الا نقطة افتراضية تُرد اليها مجملُ
التغيرات والتحويلات حتى يمكن فهمها انطلاقا من وحدة أو هوية ما . وليس
من شك في أن نيتشة هو اهم من لفت انظار فوكو الى الدور التضليلي الذي
تقوم به فكرة المصدر في حجب الطابع الفردي المحض لانبثاق الأحداث خارج كل
غائية توحيدية ذلك أن نيتشة كان يعنى في مذهبه الجينياالوجي ، الذي تأثر به
فوكو أيما تأثر في بناء مفاهيمه الأركيولوجية الخاصة بالأحداث المعرفية أو

المنطوقات ، بنوع من التسلسل يرد فيه الكلام لا إلى أصوله المنطقية ، كما يفعل المفكرون النفعيون الانجليز الذين يفرضون على الأفكار منطقاً معيناً وعلى الرغبات اتجاهاً محدداً ، وإنما إلى هوية قائله (من المتكلم ؟) ، وهو ما يتيح له كشف عملية تداخل الأهواء والرغبات في تكوين الأفكار والمفاهيم من جهة ، وإبراز دور المعاني الغائية ، المرتدة على الماضي ، في حجب الحركة العشوائية والتأثيرية للأحداث التاريخية من جهة أخرى . (٢٠) .

ولكن إذا كان نيتشة يعمل على تبديد ما انعقد من أوهام حول فكرة المصدر ليرز هوية القوى المتصارعة في معترك الحياة ، فإن فوكو ، الذى يفيد من اكتشافات المناهج العلمية المعاصرة ، وعلى رأسها الانثربولوجيا والتحليل النفسى والبنوية ، يحاول إبراز الصعوبة التى يلاقيها الانسان فى تحديد هويته التاريخية ، خاصة وأن وعيه بذاته لاحق على وجود الأشياء ، فهو إن كان كائناً حياً يعيش ويموت ، فلأن ظاهرة الحياة تسبق وجوده على هذه الأرض وتحيط به من كل جانب ، ولأن ظاهرة الموت هى أساس هذه الحياة المحدودة التى تشكل كيانه وتضفي عليه طابعه المأسوى الأليم ، وهو إن كان يكذب ويعمل فلأنه مسبوق بخلاصة زمانية ومكانية تشكلت فى صورة مؤسسات ونظم اجتماعية واقتصادية مفروضة عليه ، وهو أخيراً حينما يريد أن يعبر عن نفسه وخواجه فلن يجد أمامه إلا هذه اللغة الجاهزة التى توجه فكره وتصب خيالاته وأحلامه فى قوالبها المتوارثة . (٢١) ومع ذلك ، فإن هذا البعد المصدري ، الذى تفرضه الأشياء على الانسان ، لاينى يفلت منه ويغمض عليه اذ أنه يحس به أحياناً قريباً منه دانياً يكاد يلمسه ويمسك به ، ولكنه سرعان ما يدرك ، حتى فى ساعة الموت ، ان هذا المباشر الذى يدنو منه ويخصه دوناً عن الأشياء والكائنات الأخرى ليس حراً خالصاً ، كما يتصور ، فهو لا يخلو من « الوساطات » التى تحمل معها رواسب التاريخ وظلال الحياة واثقال العمل . ولكن اذا كان هناك شئ غامض ومجهول يتجاوز حياة الانسان الكادح الناطق ، فان هذا لا يعفيه من محاولة الفهم ومن الاستمرار فى تبديد الظلمات والغيوم التى تسعى للإطباق عليه وحجب حقيقته عنه ، طالما أن الجهود التى

سيبذها في معرفة مكانته من هذا العالم هي أساس تفاهم الناس والاتصال فيما بينهم. (٢٢)

ان فكرة المصدر التي ولدها مفهوم الانسان ، ترتبط بمبدأ التجاوز الذي يحس به الانسان منذ الوهلة الأولى في صورة ارتباط بممارسات وتجارب سابقة عليه ، وفي شكل خبرات مترسبة عبر مجموعة من التكوينات التاريخية التي لا تنى تتفتت وتشتت بحيث لا تتوحد أبداً عبره ، وبحيث لا يستطيع قط ان يتطابق مع ذاته أو يعاصر نفسه ، فهو المحدود واللامحدود : المحدود الذي تشكله التجارب السابقة عليه ، والتي يمكن ان تلعب ، من ثم ، دور المصدر بالنسبة اليه ، واللامحدود لأن مصدرية الأشياء لا معنى لها الا بالنسبة لكائن مفارق لا مصدر له ، ومن هنا يصبح الانسان هو البداية نفسها ، أي « الفرجة » الى يمر بها الزمن وتنشق منها الأشياء . بمعنى آخر ، اذا كانت الأشياء تسبق في الواقع الانسان ، فإن أولويتها هي أولوية التجربة المصدرية المباشرة ، واذا كان يصعب في الوقت نفسه تحديد بداية الأشياء ، فذلك لأن الانسان أقدم من أي « بعد » يحدد هذه البداية ، ومن ثم تنشأ أولويته التأسيسية . ومن هنا تصبح كذلك مهمة الفكر ، في نظر الكاتب ، انكار مصدرية الاشياء واعادة تأسيسها انطلاقاً من « احتمال الزمن » ، بحيث نجعل من هذا الاحتمال « نقطة الانقسام التي لا تاريخ لها » ، وصيغة لوجود المصدر الذي ينطلق منه الزمان العملي وتشكل الأشياء . ولما كانت قوة الفكر قادرة على قلب العلاقة التي تربط بينها وبين المصدر ، فسرعان ما نراها تجعل من المصدر الغاية التي يجدر بها أن تحققها ، ومن هنا يأخذ المصدر شكل الوعد الذي لا يننى يقترب عبر الزمن ولكنه لا يتحقق أبداً . ذلك أن المصدر ليس هنا الا غاية معكوسة يلتقى فيها الماضي والمستقبل عبر زمان يؤسس الانسان وزمان يؤسس به الانسان الوجود . (٢٣)

لاجرم ، من ثم ، أن يلتقط الفكر الحديث هذه العلاقة التعارضية بين زمن الاشياء وزمن الانسان ، ليقم الفكر الوضعي تاريخه للانسان في اطار تطور سلسلة الكائنات والاشياء وربطه بعملية ظهور الثقافة وبداية الحضارات ،

وليقوم الفكر المعارض في الوقت نفسه بتاريخ الأشياء من منطلق الخبرة الإنسانية المتراكمة التي عملت على تكوين هذه الأشياء ، بحيث اذا كانت بداية الانسان لايمكن فصلها عن زمن الأشياء فإن ماتكوّن للانسان من وعي تاريخي ونفسي هو الذي يحدد ، في الواقع ، حقيقة الأشياء من خلال نقطة التقائها به . من هنا ينشأ ، في نظر الكاتب ، ضرب من « التبعية المتبادلة » بين مصدرى الانسان والأشياء ، وهو امر ان دل على شيء فانما يدل على التعارض الأساسي بينهما بالرغم من التوازي الذي صاحبهما عبر التجربة الموروثة عن القرن الماضي. ولكن مهما يكن من امر ، فان ذلك يولد بالنسبة للفكر نوعين من الغواية : غواية البعد النفسي الذي يقيم للأشياء ، التي لا زمن لها ، ضربا من « الذاكرة الممكنة » بحيث يصبح علم النفس هو الأساس الوضعي الذي تقوم عليه كل انواع المعارف والعلوم ، وغواية البحث عن نقطة « اللاتجاوز الجذرية » في هذه التجربة المصدرية ، وهو الأمر الذي يؤدي الى التراجع المستمر لهذا المصدر ، وإلى متابعة الغوص ، في الوقت نفسه ، للحاق به وادراكه ، إن صح هذا القول ، من « وراء التجربة » حيث يبدو كأنه أقرب الأشياء إلى إمكانها ، الا أن ذلك ينتهي بتحريره وتحويله الى هاجس لا يكف عن اللاحاق على الفكر الحديث ، هاجس المصدر في ذهابه وعودته وتكرار عودته . (٢٤)

ان هذه الاشكالية التي يفجرها الفكر الحديث مع ميلاد الانسان لا تخرج عن أحد أمرين : فهي إما « وعد بالاكتمال » ، وإما « عودة الى فراغ المصدر » ، وهي في كلتا الحالتين بحث عن تحقق ذاتية الفكر الغربي وتأكيده هويته وتمائله مع نفسه ، سواء أكان ذلك بطريقة عضوية عن طريق دمج خبرات الانسان بزمن الطبيعة والحياة والتاريخ ورواسب ماضيه الثقافي وهو مايؤسس صيغة لوجوده تقوم على التطابق والتكامل ، أو كان بالسعي إلى ادراكه من خلال فراغ المصدر في صورة انفلاته عبر الزمان والتاريخ ، أى بطريقة تدفعنا الى محاولة « تكرار المستحيل » ، الا أنه تكرار لا يكف عن دعوتنا إلى التفكير في حقيقة وجوده . وليس من شك في انه خلال هذه

المحاولات التي يسعى فيها الفكر الحديث الى ادراك حقيقة الانسان وتأكيده هويته سواء في صورة تطابقه مع ذاته ، أو في صورة فراغ مستحيل وإن كان فراغا واعدا دوما بتحقيق المستحيل ، يتبين أن الانسان لا يتعاصر أبدا مع حقيقة وجوده ، لأنه دائما (وهنا نفهم تجربة الانسان مع الجنون) واقع في « حبال سلطة » لا تنى تبدده وتشتته ، وإن كانت لا تتورع في الوقت نفسه عن تغذية امانيه بقرب تحقق عودة مصدره واكتمال وجوده باللاحق به ، ومع ذلك فهذه السلطة التي تقهر الانسان ليست بغريبة عليه تماما ، ولا هي بالخارجة تماما عن نطاقه ، وإلا كانت هناك بداية حقيقية ، كما يقول الكاتب ؛ انها ، في الواقع ، خاصة بوجوده نفسه ، وبهذا الزمن الأساسي الذي يقوم عليه زمن تجربته في هذا الوجود . لا جرم ، من ثم ، أن يكون ربط وجود الانسان بالزمن ليس إلا إعادة لطرح موضوع المحدودية من خلال ظاهرة المصدر ، الا ان إعادة هذا الطرح ليس ، في الوقت نفسه ، الا محاولة لتجذير هذه المحدودية وتأسيس المعرفة وفقا لصيغة وجود الانسان وليس وفقا لتصوراته . (٢٥)

الخطاب الانثربولوجي ومستقبله :

ان نقطة التحول الرئيسية بين النظام المعرفي الكلاسيكي والنظام المعرفي الوضعي تتبلور حول هذا الاختلاف الأخير ، وهو انتقال عملية تأسيس المعرفة من منطلق نظرية التمثيل الكلاسيكية التي تفترض قيام نوع من التوازي بين نظامي الطبيعة واللغة ، الى نظرية تربط بين المعرفة وبين « صيغة الوجود » الانساني على هذه الأرض ، وذلك بالقدر الذي تضي فيه هذه الصيغة على الأشياء أنواعا من « الظهور » الوضعي أكثر جذرية وعمقا من أنماط التصور وقوالب الادراك المفروضة عليها . ان هذا الالتقاء المباشر بين الانسان والأشياء ، بعيدا عن الإطار العام لنظرية التمثيل اللغوي ، قد أدى إلى قيام فكر التناهي والمحدوية الانسانية ، بما لازم هذا القيام من مبادئ الازدواج بين القبلية والامبريقية ، وظهور فكرة التناثر بين عودة المصدر والوعد به ، ونشأة مقولة الزمن المؤسس في علاقته بالتجربة ، وأخيرا ارتباط الكوجيتو أو الذات

المفكرة بما يحيط بها من اللا — مدرك عبر ظلال الوجود . ومعنى ذلك ، كما يذهب فوكو ، أن انهيار نظرية التمثيل اللغوية الحاملة للنظام المعرفي ولكل نحو ممكن ، سوف تؤدي إلى تصدع الخطاب المعرفي الكلاسيكي وتفرغه الى مجالين متوازيين : المجال « الامبريقي » الذي تتحول فيه اللغة ، كما رأينا من قبل ، من نظام عام للعلامات التمثيلية إلى كيانات نحوية تاريخية مستقلة ، والمجال « التأسيسي » الذي تنقلب فيه العلاقة بين اللغة والاشياء انطلاقاً من منظور التناهي الجذري للانسان بحيث لا تُدمج الاشياء في اطار اللغة وخصوصيتها التكوينية ، وإنما تُحرر وتربط بالمجال الخارجي حيث يحيا ويعمل ويتكلم الانسان في اطار محدوديته وحتمية خضوعه لتأرجحات الزمن وانزلاقات اللا — مدرك ، هذا بالاضافة الى أن انفكاك الارتباط الذي كان معقوداً في الخطاب الكلاسيكي بين اللغة والاشياء ، سوف يؤدي بدوره الى استقلالية اللغة ، وانغلاقها على نفسها في شكل كينونة تهدد ذاتية الانسان ، وتسعى الى فك قبضته الواهمة عن الأشياء . (٢٦)

ان الانتقال من المنظور الكلاسيكي الى المنظور التحليلي الحديث يفترض كذلك ، في نظر الكاتب ، الانتقال من مبدأ الجدولة اللانهائية لعناصر التماثل والتمايز وما يحكمها من عمليات توليد مختلف من التماثل ، الى تصور جد مغاير . ذلك أن أعمال الفكر على أساس من المحدودية الانسانية هو نوع من عدم تجاوز الاشياء ، وردها إلى أصولها الاولى ، كما يفترض ان عملية التفكير هي انتزاع مستمر للفكر من ظلام الاشياء ، وأن السعى الدؤوب لتحديد المصدر ، بالنسبة لكائن لا يمكنه أن يتزامن معه ، ليس الا محاولة لتحديد غائب مستمر وان كان لا يألو يشغل الانسان بأحلام الماضي البعيد وسراب الوعد القريب . من ثم ، يتضح لنا ، كما يقول فوكو ، أن الفكر الكلاسيكي هو نظام لتوليد الاختلافات على أساس من انطولوجية متصلة تفترض امكانية التدرج اللانهائي نحو الكمال ، بينما لا يسعى الفكر الحديث الا الى ترويض « الآخر » أو تقريب « البعيد » واظهاره في صورة « المماثل لذاته » (le Même) . وخلاصة ذلك ، أن الفكر الكلاسيكي ما كان يمكنه عرض الأشياء في صورة جدول عام

لولا قيامه على مبدأ « التعاقب التمثيلي » ، الذى يستند بدوره إلى فكرة الزمان المتصل ، وهو الأمر الذى يجعل من هذا الأخير البداية الحقيقية أو الوهمية لكل تجربة والأساس الذى لا يرد للمكان . أما الفكر الحديث ، فإنه لم يعثر فيما أدركه من تاريخية الأشياء ومحدودية الانسان الا على « الفجوة » التى لاتنى تحفر فى قلب المتماثل ، والتى يسعى جاهدا إلى جبرها بتوحيد المصدر والغاية ، وتجاوز تناثر الهوية الانسانية عبر الوجود والكلمات وظلال اللا — مدرك برد الأشياء جميعا إلى ائتلاف الذات وتأكيد دورها التأسيسى ، ومن ثم يصبح المكان الأرضية الاركيولوجية اللازمة لتصور الزمن فى شكل تعاقب واكتمال ومصدر وعودة . (٢٧)

ان التحليل الانثربولوجي للانسان وللمجالات الامبريقية المختلفة المتصلة به وبحياته ولغته وعمله يمثل ، كما نرى ، ضرورة معرفية على أثر تصدع وانحسار نظرية التمثيل الكلاسيكية ، الا أن الفكر الحديث الذى نشأ فى القرن التاسع عشر لم يكف عن الخلط بين جانبي القبلية والامبريقية ، الأمر الذى أتاح له اصطناع ضرب من الخطاب المزدوج : خطاب يعنى فيه بدراسة الكائن الحي من خلال ظروفه التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ومن خلال لغته ورموزه الثقافية ، وخطاب آخر يقوم على أسس عاطفية وانفعالية محضة ، فهو لا يتعدى اثاره العواطف والتشدد بأحلام الانسان فى الحرية والعدالة والسعادة بينما نحن ، فى الواقع ، أمام عملية « تقييم » وهمية لانسان « الطبيعة والتبادل والخطاب » . ان هذه الازدواجية ، وماتقوم عليه من خلط بين مايمكن ان نسميه « اللوغوس » و « الباثوس » ، تحدث فى صفحة المعرفة ، وفقا لتعبير فوكو الجميل ، « ثنية » (Pli) يتضوع من خلالها الفكر الامبريقي الذى سرعان مايبرز ، بفضل القبلية التى يقوم عليها افتراضا ، فى صورة مطابقة لحقيقة الانسان ، وهكذا يضيع الانسان ولايستطيع الفكر الفكك من حلقات التصورات السابقة : فهو فى مجال الفينومينولوجيا يبدأ بالانسان وينتهي بالوجود الخالص ، وهو اذا تخلص من نزعتى السيكلولوجيا والتاريخية وكل الأحكام الانثربولوجية المسبقة وجد نفسه أمام حدوده المجردة وأمام مهمة قديمة

وهي مشروع نقد العقل . (٢٨) ولكن اذا كان الأمر كذلك ، أليس في إمكان هذا الفكر الخروج من هذا المأزق التاريخي ؟ ان ذلك ليس بالأمر المستحيل في نظر فوكو ، ولكن بشرط ان يزول هذا الفراغ القائم باسم الانسان ، وان تنحسر الاوهام العالقة به . ولعل ما وعد به نيتشة من قرب تحقق « الانسان الأعلى » علامة أو بشارة بعودة فجر جديد إلى مجال التفلسف الغربي ، ولكن يظل هذا الوعد رهينة ، كما يقول فيلسوف الحتميات الغريب ، بارادة الباحثين وبقبولهم له كمهمة عالية ، او كامكانية ليس بعدها من مزيد . (٢٩)

العلوم الانسانية وأصول الفكر الغربي :

ان نشأة العلوم الانسانية لم تكن ، بأية حال من الأحوال ، تعبيرا عن روح التقدم ، أو تنويجا لهيمنة العقلانية على المجتمع الغربي ، كما قد يظن الكثيرون . ذلك أنها قد تولدت ، كما يذهب فوكو ، عن خلل في توزيع المجال المعرفي الكلي بعد انحسار نظرية التمثيل الكلاسيكية وانبثاق مفهوم التناهي الانساني ، مع بدايات عصر الوضعية ، كأساس وموضوع للمعرفة على السواء . ومعنى ذلك أن هذه العلوم لم يكن لها أى وجود مستقل ، فهي لم تنشأ في اطار التنظيم الرياضي الذى كان يحكم علوم الطبيعة ، ولا في إطار الجدولة التصنيفية التى كانت تخضع لها المعارف الامبريقية في مجالات اللغة والثروة والتاريخ الطبيعي . لقد قامت هذه العلوم ، في واقع الأمر ، في ثنايا المعارف الموجودة ، ومن ثم كان انفتاحها على ثلاثة حقول أساسية يحددها فوكو على الوجه التالي :

اولا ، حقل العلوم الرياضية والطبيعية ومايرتبط بها من مناهج الاستنباط والاستدلال الدقيقة ، ثانيا حقل علوم الحياة واللغة والاقتصاد ، وهي علوم تقوم على عناصر منفصلة وان كان يمكن الربط بينها بقوانين سببية بفضل مجموعة من الثوابت المتماثلة ، وهذا الحقل قابل ولو جزئيا للمعالجة الرياضية ، وأخيرا ونحن لسنا هنا بصدد حقل معرفي بعينه ، وإنما امام فلسفة عامة تقوم على مبدأ التماثل وقابلية للتوظيف في اتجاهين : فهي من جهة دعوة لعمليات الصياغة الرياضية ، وهي من جهة أخرى توظيف لمجالات اللغة والبيولوجيا والاقتصاد في سبيل توليد ضروب من فلسفات الحياة والاغتراب والأشكال الرمزية . (٣٠)

ولقد أثارت العلوم الانسانية ، منذ نشأتها ، جدالا لم يحسم بعد ، حول الصورة الوضعية المثلى التى يجب عليها أن تبرز من خلالها ، أهى الرياضيات ، كما يظن المتأثرون بالمناهج العلمية الموضوعية^(٣١) ، بحيث نجد كل مالا يخضع من هذه العلوم للقياس الرياضي خارج نطاق الوضعية العلمية ، أم هى المناهج التفسيرية التى تفترض ابتكار طرائق خاصة للفهم والتأويل والتحليل ؟ إلا أن فوكو لا يعد هذه المسائل ، أو بالأحرى مسألة تطبيق المنهج الرياضى ، أمرا خاصا بالعلوم الانسانية ، إذ أن قضية الرياضيات تشكل ، فى نظره ، قاسما مشتركا بينها وبين مجالات علمية أخرى كالبيولوجيا وعلم الوراثة . مهما يكن من أمر ، ان الاتجاه الى تعميم الصياغة الرياضية لم يكن فى مجال القبلية الاركيولوجية مبدأ خاصا بعلوم الانسان ، إذ أن هذه الأخيرة لم تتكون ، فى الواقع ، إلا بانفصامها عن حقل الرياضيات والشامها فى مجالات المعارف الامبريقية حول محاور اللغة والحياة والعمل ، بل يذهب فوكو أبعد من ذلك ، إذ أنه يزعم أن انحسار الرياضيات من حقول المعارف الامبريقية هو الذى أدى إلى ظهور مفهوم الإنسان كموضوع قابل للمعرفة ، وإلى قيام المبادئ الفلسفية العامة التى شكلت امكانية ظهوره ، وهى القبلية — الامبريقية وتحليل التناهي وفكرة المصدر — الوعد . ولكن هذا لا يمنع ، فى الوقت نفسه ، من ان كثيرا من القطاعات الانسانية قد عرفت نوعا من التطبيق المتزايد للأساليب الرياضية منذ القرن التاسع عشر ، غير ان هذه الظاهرة ليست الا أثرا من الآثار الناتجة عن هيمنة النماذج الرياضية نظرا لما أثبتته ، لاحقا ، من دقة وفعالية .^(٣٢)

أضف الى ذلك أن القول بأن العلوم الانسانية قد تكونت فى حقول المعارف الامبريقية حول موضوعات الحياة والعمل واللغة ليس معناه ان هذه الاخيرة سوف تتبلور فى اطار العلوم الانسانية ، لأنها ، وان كانت تخص الركائز الاساسية لنشاطات الانسان ككائن يحيا ويعمل ويتكلم ، فهى لن تقوم على تصورات هذه النشاطات ولا لا نطباعاته حياها ، وإنما سوف تدرسها من الظاهر كمجموعات متكاملة من الميكانيزمات والوظائف المستقلة . ومعنى ذلك أنها ، وإن كانت تعنى بدراسة الانسان ، فهى لا تنظر اليه على أنه مخلوق

ذاتي ، وإنما ككائن موضوعي خاضع لقوانين المعرفة وحدود الزمان والمكان والنسبية التاريخية . ومع ذلك سوف تقوم داخل هذه الحقول ، التي تغطيها كل من البيولوجيا والاقتصاد والفيلولوجيا ، مجالات معرفية متداخلة ، وإن كانت سوف تشكل مجموعة من المحاور الرئيسية التي يمكن أن تتبلور حولها بعض الاشكاليات الخاصة بما سوف يسمى بعلوم الانسان . فمثلا سوف تنبثق العلوم النفسية في اطار دراسات الحياة ، وعلى وجه التدقيق في نقطة التقاء الوظائف الحيوية والنماذج العصبية والتنظيمات الفيزيولوجية بالتصورات والادراكات ، كما سوف تنشأ علوم المجتمع في قلب ظاهرة العمل حيث تبرز التصورات الاجتماعية الحاملة لعمليات الانتاج والاستهلاك والنشاط الاقتصادي بعامه ، كما تبرز العلاقات الاجتماعية المترتبة على عمليات توزيع هذه النشاط مع ما ينشأ حولها من قواعد إلزام ومعايير تقييم وطقوس ومراسيم ومعتقدات مدعمة لهذا النشاط ، وأخيرا تنشأ في مجال اللغة وملازمة لها ، طالما أن الانسان لا يمكنه ان يعيش من غير اضافة المعاني والرموز على كل ما يحيط به ، الآداب الشفوية والمكتوبة والوثائق والأساطير وكل ما يدخل في تشكيل ثقافات الشعوب . (٣٣)

الا أن هذه المجالات الثلاثة التي تدور في اطارها العلوم الانسانية الحديثة لم تكن وليدة الحتميات المعرفية التي فرضتها عليها دراسات الحياة والعمل واللغة فحسب ، اذ كان لزاما عليها كذلك ، ربما لعدم توافقها المبدئي مع النموذج الرياضي السائد ، ان تخضع للأنماط الوضعية التنظيمية والنماذج العقلانية الخاصة بهذه الدراسات ، كما كان لزاما عليها ايضا بسبب الحتمية التي فرضتها عليها الرؤية المتناهية للانسان ان تتجه الى دراسته ، لا من حيث ارتباطه بمجموعة من التصورات الذاتية ، وإنما كموضوع لا يمكن ادراكه إلا من الظاهر وكجزء لا يتجزأ من ميكانزمات وعمليات لاواعية . ومعنى ذلك ان العلوم الانسانية سوف تستعير ، لكي تقوم وتؤدي وظيفتها ، اهم نماذجها التكوينية والجزء الغالب من مفاهيمها وتصوراتها من المجالات الامبريقية السابقة عليها ، وعلى رأسها — كما سبق القول — البيولوجيا والاقتصاد واللغة .

هكذا نرى ان النموذج البيولوجي يقدم للعلوم الانسانية مبدئي الوظيفة والمعيار ، وذلك بالقدر الذى تعالج فيه البيولوجيا الانسان فى صورة كائن عضوى له « وظائف » ، ونخاضع لمؤثرات فيزيولوجية واجتماعية وثقافية ، وقابل للتكيف مع ظروف معيشته والعثور على « معايير » تنظم له هذه المعيشة ، كما تضبط ممارسته لوظائفه ، ويقدم له النموذج الاقتصادى وجوده فى صورة كائن له احتياجات ورغبات ، ثم منافع ومصالح فى اطار مجتمع يفرض عليه حالات من « الصراع » سواء عن طريق المواجهة أو المراوغة ، وهو صراع لا يستطيع ان يتجاوزه الا باصطناع ضروب من « القواعد » التى تنظم وتضبط علاقته بالمجتمع . وأخيرا يعمل النموذج اللغوى على ابراز سلوكه فى صورة كائن ناطق يضيف على حركاته واشاراته « دلالات ومعاني » غالبا ما تتحول بعد زواله إلى آثار وطقوس وعادات سرعان ماتشكل فيما بينه وبين مجتمعه « أنساقا من الرموز » التى يباط بها تأكيد العلاقات الاجتماعية وترسيخها ، على مستوى الانسانية ، بمجموعة من المثل والقيم . ومن ثم يتبين لنا ، وفقا لفوكو ، أن كل مجالات المعرفة الانسانية لايمكنها ان تخرج عن نطاق توظيف هذه المبادئ الزوجية الثلاثة : الوظيفة — المعيار ، الصراع — القاعدة والنسق — المعنى . (٣٤)

ولكن هذا التقسيم لا يمنع هذه المفاهيم والمبادئ من الانتقال من مجال معرفي الى آخر ، اذ أن دورانها وحركتها بين مختلف المجالات من الامور الجائزة والممكنة ، بل إن كثيرا منها قد عرف ، وفقا للحقبة التاريخية ، رواجا لا يتفق وروح هذا التقسيم الذى يعتبره فوكو معيارا أساسيا للتمييز بين الحقول المعرفية الثلاثة المشار إليها ، وهى علوم النفس وعلوم المجتمع ودراسات الآداب والأساطير . من ثم ، نذكر على سبيل المثال ، أن النموذج البيولوجي قد ساد ، ومعه مفهوم الوظيفة ، كل الحقول المعرفية تقريبا فى العصور الرومانسية ، كما ساد مفهوم الصراع مع هيمنة النموذج الاقتصادى الفترة التى تألق فيها كل من أوجست كومت وكارل ماركس ، وأخيرا عرف مفهوم التأويل والتفسير الدلالي مع فرويد وتحليله للاشعور رواجاً منقطع النظير ربما حتى يومنا هذا .

اضف الى ذلك أن سيادة بعض هذه المفاهيم ، بطريقة غير ملائمة كان يولد
أحيانا ألوانا من التعسف في فهم وتحليل الموضوعات المطروحة للبحث . من
ذلك خلط مفهومي السوية والوظيفة ، الأمر الذي أدى إلى قيام نوع من
« السيكولوجيا الباثولوجية » بجوار السيكولوجيا المألوفة وظهور اشكال عقلية
مرضية للمعتقدات مقابل الاشكال السوية^(٣٥) ويقصد بها بالطبع الغربية كما هو
عند ليفي — برول وبلوندل . كما ان هيمنة مفهوم الصراع على الساحة
الفكرية ادى الى سيطرة مفهوم العنف واليأس من حده عن طريق القواعد
التنظيمية ، وأخيرا أدت سيطرة مفهوم الدلالة دون النسق الذي يحددها
ويضفي عليها فعاليتها الى القطع بأن هناك منطقتين متعارضتين لا يمكن للعقل ان
يتجاوزهما ، وهما منطقة الدال ، التي غالبا ماتتطابق مع المنطق العقلاني
الغربي ، ومنطقة غير الدال أو اللامعنى التي غالبا ماتخص الافكار المغايرة ،
وغالبا ماتعد علامة على التفكك وعدم الترابط . إلا أن هذا التعدد قد انتهى ،
في نظر فوكو ، بتوحيد الحقول المعرفية ، او قل انتهى بتنظيمها في شكل أنساق
متباينة ومجالات شبه مستقلة تتميز كل منها بقواعدها الخاصة واستقلال
ميكانيزماتها النسبية ، وهو الأمر الذي أدى في النهاية إلى القضاء على هذه
« الازدواجية التقييمية » التي كانت مفروضة على العقل الغربي ، والتي كانت
تدفعه إلى الحكم على الآخر وعلى المجتمعات المغايرة من منظوره التقويمي
الخاص . ويبدو أن فرويد قد لعب دورا بالغ الأهمية في استتباب هذه العملية
التنظيمية حينما أكد عبور مناهج التحليل من مستويات الوظيفة والصراع
والدلالة إلى مستوى السوية المعيارية والقاعدة والنسق .^(٣٦)

وإذا كانت اوضاع العلوم الانسانية ، كما رأينا ، هي أساسا أوضاع
مقلقة ، وذلك بالقدر الذي لم تنشأ فيه هذه العلوم بطريقة مستقلة وواضحة ،
فإن السؤال الملح الذي يعاود طرح نفسه ، مع تأكيد مفاهيم السوية والقاعدة
والنسق ، هو لاشك سؤال التمثل أو التصور الذي يراد له أن يشكل خصوصية
هذه العلوم مقارنة بمجالات البيولوجيا والاقتصاد والفيلولوجيا التي رسمت لها
حدود عملها . فالغريب أن العلوم الانسانية ، حتى وإن كانت قد تخلصت إلى

حد ما من سيطرة مفاهيم الوظيفة والصراع والدلالة المرتبطة بالمجالات السابقة ، والتي لا تحتاج في الواقع إلى مبدأ الشعور الظاهر حتى تؤدي وظيفتها ، فانها كذلك لا تحتاج ، مع اعتمادها على مبادئ السوية والقاعدة والنسق ، الى هذا المبدأ ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أن هذه المبادئ الاخيرة هي شروط امكان السابقة ، اذ أن السوية هي التي تحدد دور الوظيفة ، كما أن الصراع لا معنى له من غير القاعدة التي تحكمه ، وأخيرا لا فحوى للدلالة من غير ردها إلى العلاقات المنظمة لها داخل النسق .

معنى ذلك أن التمثل ليس مطابقا بالضرورة للشعور ، ومع ذلك ، فليس وجود عناصر او مبادئ غير خاضعة لمعطيات الشعور هو الذى يجعل العلوم الانسانية تفتت من قاعدة التمثيل أو التصوير . ذلك أنه لو فحصنا مفهوم الدلالة ، لرأينا أنه هو الذى يضيف على اللغة امكانية التمثيل ، كما أن وظيفة النسق هي ان يبرز لنا أن الدلالة ليست قائمة بذاتها ولا متزامنة مع نفسها وإنما هي إحدى امكانيات النسق اللاواعي والسابق عليها ، كما هو سابق على الشعور وأساسه الحاضر وامكانية انبثاقه في المستقبل طالما أن المعاني أو الدلالات لا يمكنها أن تستغرق وجوده كله . ومعنى ذلك أيضا أن مفهوم الصراع يمكنه أن يبرز لنا كيف تستطيع الرغبة أو الحاجة أو المنفعة ، وإن لم تكن من معطيات الشعور ، المثول في التصور ، وذلك في عين الوقت الذى تبرز فيه القاعدة أن عنف الصراع والحاح الحاجة أو الرغبة لا معنى لهما من غير أن يحددهما نوع من اللا — مدرك يشكل بالنسبة لهما ما يشبه الحدود الممكنة ، وبالتالي القاعدة التى لا يمكن تجاوزها . أى كما أن الدلالة — النسق تشكلا معا شروط امكانية أو قابلية اللغة للتمثيل ، وكذلك قابلية تمثيل المصدر القريب أو البعيد المرتبط بعملية التناهي الانساني ، فإن الصراع — القاعدة هما كذلك شرط تمثيلية الحاجة بالنسبة للتحليل الاقتصادي ، وتمثيلية اللا — مدرك المتصل بتحليل التناهي . وأخيرا على الوظيفة أن تبرز لنا كيف تؤدي أبنية الحياة الى التصور ، وإن كانت لاواعية ، وذلك في الوقت نفسه الذى تحدد فيه السوية شروط امكان الوظيفة وحدود عملها . (٣٧)

من ثم ، يذهب فوكو إلى أن كل المقولات والمبادئ السابقة هي التي تنتظم حقول العلوم الانسانية جميعا ، وذلك بالقدر الذي تستطيع فيه هذه المبادئ ان تربط بين الأصول والأسس الوضعية وضروب المعرفة الامبريقية الممكنة المتولدة عنها في مجالات الحياة والعمل واللغة وبين اشكال التناهي التي فرضت على الانسان صيغة وجوده ككائن مصدرى مفارق لذاته يعمل ويجيا ويتكلم ويتذكر ماضيه ويحلم بمستقبله . من هنا ، لا تظل هذه المبادئ مجرد مفاهيم أو تصورات اجرائية ، وإنما تصبح شروط امكان او مجموعة من الاحتمالات القبلية التي تتيح للانسان أن ينتج في حقبة من حقبة التاريخ أو خلال قطع زماني بعينه ، ضروبا من المعارف المحدودة . أضف إلى ذلك أن هذه المبادئ والمقولات تعمل على ابراز معارفنا الامبريقية إلى حيز التمثيل والتصور من غير الحاجة الى المثل عبر الشعور او الوعي . ولقد رأينا ، في هذا الصدد ، كيف تبرز الوظيفة والصراع والدلالة عمليات الحياة والحاح الحاجة وانجاز الكلام عبر أسس غائبة عن الوعي كالقاعدة والنسق والسوية ، وذلك بالقدر الذي ترتبط فيه هذه الاخيرة بمبدأ التناهي الانساني وبما يفرضه عليها من صيغ للتصور لا تتجاوز حدود القبلية — الامبريقية . من ثم يتضح لنا أن العلوم الانسانية لا يمكنها ان تقوم بوظيفتها الا من خلال التصور ولكن بطريقة واعية / لا واعية ، أو بطريقة تتأرجح بين الشعور واللاشعور .

اذن فأهمية اللاشعور لا تحجب في مجال العلوم والمعارف الانسانية أولوية عملية التصور والتمثيل ، الا أنه لما كانت كثير من المعارف الامبريقية ، وخاصة في مجالات الحياة والعمل واللغة ، لا تخضع لعملية التمثيل ، فإن هذه الاخيرة غالبا ماتبدو مجرد ظاهرة امبريقية نفسية ، وهي إن خضعت للتحليل ، ففي هذا الاطار النفسى أو الداخلى فقط ، ومع ذلك ، فالعملية التمثيلية ، وإن بدت متصلة بالشعور ، ليست مجرد موضوع من موضوعات العلوم الانسانية ، اذ أنها تظل ، وفقا لمبدأ تناهي الانسان وازدواجيته بين القبلية والامبريقية ، حقلا للمعرفة وأساسا لها أو شرطا من شروط قيامها في الوقت نفسه . ومن ثم ، نفهم أن يقف فوكو ، ازاء هذا الوضع المختلط ، موقفا سلبيا من العلوم

الانسانية المعاصرة ، فهي ، في نظره ، لم تغلب حتى الان على أولوية التمثيل ، وإن كان ذلك لا يربطها البتة بمبدأ التصور الكلاسيكي الذي لم يعرف مفهوم الانسان ولم يتخذ منه مركزا لرؤية الوجود أو لتنظيم الأشياء . وكذلك تعرف العلوم الانسانية فيما تعالجه من موضوعات نوعا من الاضطراب والحيرة ، ذلك أن موضوعها الامبريقي هو في جزء كبير منه لايقوم الا على أساس من قبلته كموضوع قابل للدرس والتحليل ، وهو ما يضيف عليها نوعا من الحركة الدائبة بين موضوعات التمثيل وبين شروط امكانه الخاضعة بدورها لعملية التمثيل . غير أنه إن كان هذا الوضع يضيف على العلوم الانسانية كثيرا من الاضطراب والاختلاط ، فهو يظهرها ، في الوقت نفسه ، في صورة العلوم التي تسعى إلى تبصير الانسان بوجوده ووضع الحقيقى في هذه الحياة ، وإلى كشف كل ألوان الحجب والظلمات التي تعمل على تضليله وخداعه بطريقة لاواعية ، سواء في عمله أو في علاقاته الاجتماعية بالطبقات المهيمنة وبالسلطة . من ثم ، يرى فوكو أنه لا يمكن لهذه العلوم أن تكون علوما حقيقية ، إذ ليس من المعقول أن تقوم على موضوع (الانسان) وهو في الوقت نفسه انعكاس لمبدأ القبلية المعرفية المؤسسة له . الا أن ذلك لايعنى أن هذه العلوم المزعومة ضرب من الأوهام أو الخرافة الخالصة ، فهي لاشك معرفة لها تكوينها الاستمولوجي ، مثل كثير من المعارف ، بل والعلوم الأخرى ، ولكنها لم تصل إلى بعد مستوى العلمية . (٣٨)

التاريخ والتحليل النفسي وعلم الاجناس :

يذهب فوكو إلى أن مفهوم التاريخ كان يربط ، في العصر اليونانى ، بين حياة البشر ومايعتورها من أحداث وبين المصائر الكونية ، وكان يقوم ، في الفكر المسيحي ، باضفاء طابع العناية الالهية على مسيرة الأحداث ، وهو الأمر الذى كان يجعل من التاريخ بصفة عامة سلسلة خطية متكاملة لاتشمل تاريخ البشر فحسب ، وإنما كذلك تاريخ الكائنات وجميع مظاهر الحياة على هذه الارض . الا أن هذه الخطية المتصلة الحلقات تنتهي بالتصدع إبان القرن التاسع عشر مع انبثاق « التاريخيات » الخاصة بكثير من مظاهر الطبيعة وبمجالات

النشاط الانساني على اختلافها كالحياة والعمل واللغة ، الا أن هذه التاريخية التي تشكل خصوصية التطور في كل مجال من المجالات ليست ، كما يظن الكثيرون ، نتيجة لهيمنة البرجوازية في القرن التاسع عشر ، وبالتالي تعبيراً عن الطابع التاريخي الجذري الذي تفرضه على المؤسسات والتقاليد وكل مظاهر الحياة الاجتماعية . انها ، على العكس من ذلك ، تحرير للانسان من هذا المجال المشترك الذي كان يربطه بتاريخ الطبيعة والكون ، وتحرير ، في الوقت نفسه ، لتاريخية الاشياء من تسلط تصوراتها وخيالاته ، بحيث لم تعد مطابقة لوجوده ولا متزامنة معه .

وليس من شك في أن تحرير الانسان قد واكبته محاولات عديدة لتكوين تاريخ خاص به ، تاريخ يصوره من الداخل ويرد إليه صورته معكوسة على الأشياء . ولكن هذه المحاولات لم تنجح تماماً إذ أنه من الصعب فصل الانسان تماماً عن مظاهر نشاطه التي لا تفلت منه فحسب ، وإنما تسبقه كذلك في الوجود وتحيط به من كل جانب ، طالما هو لا يقوم بمفرده ، وإنما يعيش في قلب المجتمع ويخضع لأحكام التاريخ وقوانينه ، وإن كان ذلك كله يمكن الرد عليه ، بأنه مهما يكن من تسلط الأشياء ، فإن الانسان يظل هو المبدع عبر كلامه وحياته ، كما يظل هو المنتج الخلاق في تأثيره على الطبيعة وفي ابتكاره لكل ألوان التقنيات والتنظيمات التي تعمل على تفسيرها وتهيئتها لمنفعته وراحته وسعادته . على كل حال ، لقد شكل هذا الاضطراب ، كما يقول فوكو ، فجوة كان على القرن التاسع عشر أن يجيها ، وذلك باضفاء نوع من التاريخية العامة على الانسان ، وعلى جميع مظاهر نشاطه في الحياة ، وهو الأمر الذي تمخضت عنه النظريات التاريخية المشهورة التي تعتمد في تفسيرها للانسان تارة على العوامل الاقتصادية والتاريخية ، وتارة على العوامل البيولوجية ، وتارة على الأنساق الثقافية .

من ثم ، لا يختلف التاريخ كثيراً عن بقية العلوم الانسانية ، فهو موزع وغير متسق في موضوعه ومجاله مثلها ، ألا تراه يقوم فيما يقوم عليه على الانسان ، هذا الكائن التاريخي الذي يشكل في حياته وعمله وكلامه موضوع علم النفس

وعلم الاجتماع والاقتصاد ! ألا تراه ، بالاضافة إلى ذلك ، يثير القلق باخضاعه لكل محتويات هذه العلوم للتاريخ ، أى للنسبية الزمنية التى تؤسس وتعكس ، فى الوقت نفسه ، الطابع المتغير لكل مايعتور مظاهر هذه الحياة ومؤسساتها من أحداث ! ان التاريخ قد يمثل ، فى إحدى صورهِ ، سمة ايجابية ، ألا وهى قدرته على اصفاء المعاني على كل مايتصل به فى حركته الدؤوب ، وذلك طالما ان الاشياء تميل ، خارج التاريخ ، إلى العالمية والتعميم ، وهو الأمر الذى يجعل من الصعب فهم دلالاتها ومعانيها لأنه لا مجال لمقارنتها بنفسها وادراك علاقاتها الفرقية الذاتية ؛ إلا أنه يؤمننا ، فى الوقت نفسه ، وذلك بالقدر الذى يُبرز لنا فيه أن كل شئ مآله إلى التغير ، حتى هذه المظاهر النفسية والاجتماعية واللغوية التى يتكون منها الانسان ، والتى تقيم عليها المجتمعات ثقافتها وحضاراتها ، ولكن هل معنى ذلك ، أن التاريخ يسد على الانسان كل طريق ويحد كل أمل ؟ لانتقد ذلك ، فالفيلسوف يعود فيقول ، ربما ليطمئنتنا او يطمئن نفسه — وهكذا الانسان — ، بأن التاريخ يقوم أساسا على الفهم والاتصال بين الناس ، وهو بذلك يدفعنا إلى استقراء المعنى الخفي الكامن وراء الأشياء ، وإذا كان الأمر كذلك ، فهو من غير شك لا يولد لدينا إحساسا بالحدود ، بقدر مايعمل على تحريك الحدود . (٣٩)

اما التحليل النفسى فترجع اهميته ، فى نظر فوكو ، إلى قيامه بدور « الوظيفة النقدية » ، ليس فقط بصدد المعارف الخاصة بمجاله ، وانما كذلك بالنسبة لمختلف حقول العلوم الانسانية . وليس من شك فى أن المقصود بذلك ، هو قيام التحليل النفسى بابرار ميكانيزمات اللاشعور عبر الخطاب الظاهر . وهو الأمر الذى يقيم همزة الوصل بين مبدأ المحدودية او التناهي الانساني من جهة ، وبين شبكة العلاقات التصورية المتولدة عنه من جهة أخرى ، ولايعتبر فوكو اللاشعور مستودعا للمعاني الكامنة ، فهو لا علاقة له ، فى نظره ، بالمفاهيم والتصورات ولا حتى بنماذج الصراع والوظيفة والدلالة . إنه ، كما يقول ، « نص مغلق » ، ويقصد بذلك أنه شرط الامكان ، وأساس المحدودية القائمة وراء عمليات التمثل والتصوير . من ثم ،

كان لزاما على التحليل النفسى أن يبرز انطلاقا منه ، كحدث أولى ومؤسس ، ومن خلال الضرورات الرئيسية التى تفرضها عليه الحياة ، أى جدلية الصراع والقاعدة والدلالة والنسق والتعارض والسوية ، وهى جدلية سرعان. ماتسيطر عليها قواعد المحدودية المغلقة التى تكمن فى قلب الحدث المؤسس (اللاشعور) بحيث يشكل الموت أساس عمليات الحياة بقواعدها السوية ووظائفها ، وتشكل الرغبة أساس الصراعات وقواعدها الضابطة لها ، وتشكل اللغة ، التى تلعب فى الوقت نفسه دور القانون أو التحريم ، عالم الدلالات والأنساق الحاملة لها .

ولعل هذا التفسير قد يبدو غريبا ، ولقد كان كذلك فعلا ، حتى بالنسبة لكثير من الباحثين السابقين الذين اطلقوا عليه اسم « الاسطورة الفرويدية » . ولما لا ؟ طالما نحن نقف هنا أمام علم يريد أن يكون همزة الوصل بين عالم الدفعات الأولية وبين امكانيات التمثيل . من ثم ، فليس بمستغرب ان تحتاج كل هذه الدفعات الجياشة للتعبير عن نفسها الى هذا الرصيد الضخم من الصور الخيالية والاسطورية التى تزخر بها الحضارة الغربية . الا أن هذه الصور الخيالية ليست فى نهاية الأمر ، وفقا لفوكو ، الا أشكال التناهي الانساني نفسه كما يبرز فى تحليلات الفكر الحديث : فالموت هو الاساس العام للمعرفة ، وذلك بالقدر الذى يُبرز فيه من خلال التحليل النفسى هذه الازدواجية القبلية — الامبريقية التى تشكل صيغة التناهي الانساني فى هذا الوجود ، والرغبة هى بؤرة اللا — مدرك وركيزته فى قلب الفكر ، واللغة — القانون ، التى يُنطقها التحليل النفسى ، ليست الا المصدر الذى تتخذه لنفسها كل دلالة فى تباعدها عنه حتى تقوم ، والذى يعود بالضرورة عند التحليل لأنه الغائب المؤسس . واذا كانت هذه الثلاثية المكونة من الموت والرغبة والقانون لا تظهر بعد ذلك كله فى قلب المعرفة الوضعية للانسان ، فهذا ليس بمستغرب ولا عجيب . أليست هى التى تشكل ، بعد ادراكنا لجذور التناهي الانساني ، شروط امكان كل معرفة خاصة به . (٤٠)

وإذا كان التحليل النفسى يطرح مسألة اللاشعور ، ويمثل ، بالنسبة للعلوم الانسانية ، نقطة حساسة تثير القلق وتتطلب معاودة التساؤل والاستفسار فيما يخص جدية ومصداقية ماتقدمه هذه العلوم من ايضاحات وتفسير ، فكذلك علم الاجناس ليس بأقل منه دعوة إلى الحيرة والتحفز طالما هو يثير قضية التاريخ ، وإن كان يبدو فى ظاهره متصلا بهذه الشعوب البالغة القدم التى يقال بأنه لا تاريخ لها ، أو أن هذا التاريخ لايساعد ، فى أغلب الاحوال ، على فهمها ودراستها أكثر من العوامل البنيوية التى تبرز علاقاتها التزامنية وتبين عن الأسس الكامنة التى تقوم عليها تركيبها الاجتماعية والثقافية او الأسطورية . وفى الواقع ، أن بقاء بعض هذه الثقافات المعزولة ، بالنسبة للغرب ، فى أشكال تكاد تكون ثابتة ، أى لا تعرف التغير السريع الذى تعرضت له المجتمعات والحضارات الاخرى خاصة منذ العصر الصناعى ، قد أغرى الباحثين ، بالإضافة الى صعوبة النفاذ الى مكونات أحاسيس ومشاعر هذه الشعوب المغايرة ، بتطبيق المناهج البنيوية التى تقوم على ألوان من المعرفة الظاهرية البحتة ، وهو الامر الذى يسهل إدراك مايسميه كلود ليفي — ستروس « بالانسان الشامل » اعتمادا على أدواته و « منتجاته » من جهة ، وعلى « تصورات » من جهة أخرى^(٤١) ، ولربما كان هذا المنهج ، كما يزعم ريكور ، قد وجد هنا نوعا من التطابق السعيد بين مايقدمه من وسائل وتقنيات ونماذج إدراك وبين الطبيعة المبسطة لهذه الشعوب التى تختلف فى عاداتها وتقاليدها وأنماط معيشتها وتفكيرها اختلافا كبيرا عن المجتمعات التاريخية المعروفة .^(٤٢) .

ومع ذلك ، ففوقو لايتصور هذا الاختلاف بين مبدأ اللا تاريخ الذى تقوم عليه هذه المجتمعات وبين مفهوم التاريخية الذى يقوم عليه المجتمع الغربى ، والذى يتمثل بالضرورة فى منظور الباحث ، على أساس هذه المغايرة الموضوعية التى أشرنا اليها . على العكس ، إن هذه اللا تاريخية المزعومة تمثل فى نظره حالة من العنف الصامت الذى يحدثه المجتمع الغربى فى علاقته بالتاريخ ، أى أن تاريخيته الخاصة التى تشكل أساس ثقافته ، هى التى تدفعه الى تحديد الآخر فى شكل النظرية أو المنظور المجرد الخارج عن التاريخ . ومن ثم ، لايمكن

لعلم الاجناس أن يبرز في أبعاده وأشكاله الخاصة به إلا في مواجهة السيادة التاريخية للفكر الغربي ، ذلك لان العلاقة التاريخية هي الشكل الوحيد الذى يمكن للغرب أن يواجه به الثقافات المغايرة . معنى ذلك أن مايشكل التاريخية الواعية للغرب يتطلب بالضرورة تقليص الجوانب الذاتية للمجتمعات الأخرى ، بحيث لا ترد نشاطاتها الأساسية في المجالات الرئيسية كالحياة والعمل واللغة إلى ذات مدركة ومبدعة ، وإنما إلى عمليات تنظيم الوظائف البيولوجية وقواعد ضبط آليات التبادل والانتاج والاستهلاك وأنساق الأنماط والنماذج اللغوية ، أى إلى كل مايشكل نقطة التقاء أى ثقافة مغلقة بالطبيعة .

مهما يكن من أمر ، إن الذى يجمع ، فى نظر فوكو ، بين التحليل النفسي وعلم الاجناس هو قيامهما المباشر على مبدأ « القبلية التاريخية » ، وهو المبدأ الذى يشكل نقطة التقاء وتفرع كل تقسيمات العلوم الانسانية الموجودة والممكنة في إطار الاستمولوجيا الغربية الموروثة عن القرن التاسع عشر . أى أن قيام هذين العلمين على اللاشعور واللا تاريخ ليس مجرد اختيار أو ضرورة داخلية خاصة بهما ، وإنما نتيجة حتمية لضرورة استمولوجية خارجية تحدد مايمكن معرفته في اطار الشعور والوعي ، ومايمكن أن يفلت من هذا الشعور والوعي ، ومن ثم ، تتضح القيمة المنهجية المثلى لهذين العلمين ، اذ هما قابلان دوما ، بما يقدمانه من نماذج ومفاهيم ، للتطبيق في كل مجال من مجالات المعرفة الانسانية ، إلا أنهما لا يخصان « الطبيعة البشرية » أو الانسان بعامة ، كما يخيل لبعض الباحثين . (٤٣)

أضف الى ذلك أن التحليل النفسى وعلم الاجناس يحققان داخل اطار العلوم الانسانية وظيفة واحدة ، وهي رد الانسان الذى تقدمه لنا هذه العلوم في صورة مركبة الى جنوره الأولية ، وهي جنور لا يمكن ان تقوم بالنسبة للفرد الا على أساس من اللاشعور الثقافى الجمعي ، كما لايمكن أن تقوم بالنسبة لتاريخية أى ثقافة إلا على أساس من اللاشعور الفردى ، إذ أنه بفضل هذا التقاطع تستطيع التجربة الفردية أن تجد فيما يقدمه لها النسق الثقافى الجمعي الاختيارات الممكنة والاحتمالات اللاممكنة ، تماما كما تستطيع الأنساق

الاجتماعية ، على شاكلة اللغة ، أن تقدم للأفراد احتمالات يمكنهم استغلالها ، وأخرى لايمكنهم استغلالها إذ ليست كل الفرص بقبالة للاستغلال تاريخيا . من ثم ، هذه الاهمية التي تكتسبها اللغة بجانب هذين العلمين ، بل في إطار العلوم الانسانية كلها طالما هي القلب الاساسي الذي يبرز من خلاله كل علم وتتألف كل معرفة .

وهكذا ، كما يقول فوكو ، يتشكل مصير الانسان ، من خلال هذه العلوم الثلاثة ، أي التحليل النفسي وعلم الاجناس واللغة ، في أقصى حدود الممكن ، هناك حيث لا يكون إلا مجرد امكان واحتمال : احتمال الرغبة الجياشة التي تعبر عن دفعة الحياة في مقاومة الموت ، وامكان الوجود التاريخي في إطار الاختيارات التي تفرضها عليه الانساق الثقافية الجمعية . ولكن أى لغة يعنى الكاتب ؟ بالطبع ليست هذه اللغة — الصياغة التي يمكن للرياضيات ان تنوب عنها على أحسن وجه وأكملة ، وإنما هذه اللغة التي تحققت كينونتها إثر انفصالها عن نظام التصور الكلاسيكي العام ، فأصبحت لا تشكل بالنسبة للانسان مرآة بقدر ماتمثل وطأة التاريخ وثقل هذه القوة الخارجية التي تفرض عليه حدوده وبداياته ، هذه البدايات التي تبرز معها الرغبة والمنية وامكانية الكلام .

ان هذه البدايات الصامتة ليست ، في نظر فوكو ، الا المادة الأولية التي تقوم عليها تجربة الأدب الحديث في محاولتها لتجاوز منظور المحاكاة والتمثيل التقليدي : تجربة اللغة الاولى في شكل صرخات ، وتجربة مادية الفكر في التقائه بدفعات الجسم والأعضاء عند انطونان أرتو ، وتجربة الموت والرغبة العارمة من ساد الى بطاي وبلانشو ، وتجربة اللا — مدرك من كافكا الى السريالية والعبث . إلا أن البداية ، هذا الاحساس بالحدود البعيدة ، هي نفسها النهاية القريبة ووعدها البراق على صفحة الأفق ، أى أن ماقد يبدو فجرا مؤذنا بفكر جديد ليس إلا سرايا تحلبا ، وسحابا جهاما يؤذن بنهاية عهد . فياترى هل مايعد به نيتشة من عالم « الانسان الأسمى » هو وعد حري بتجديد الفكر الأوربي ، كما يأمل فوكو ؟ مهما يكن من أمر ، فان الواقع هو أن

الانسان الذى وأد القيم التى كان يعيش عليها فى الماضى بدعوى التحرر والخلاص لم ينبىء فى حقيقة الامر إلا عن موته البطيء عبر ضجيج الضحكات الساخرة ، وعن ذبول صورته اليائسة تحت ظلال كينونة اللغة وأقنعة المعرفة الوضعية التى لا تزال تسحقه لتطابق بينه وبين واقع وهمي باسم الفعالية والعقلانية وضرورات التقدم .^(٤٤)

(١) Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 320-321

(٢) Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* Paris, Gallimard, 1945

لقد قام ميرلو بونتي بتحليل دقيق لأبعاد هذا الكوجيتو ، مبينا كيف يؤدي تأكيد « الأنا أفكر » الى تأكيد الطابع المطلق واللازمى للذات ، وهو ما يمنع التقاءها بالآخرين ، لأن طابع الإطلاق يغلق الأنا على نفسه ويحول الآخرين ايضا إلى ذوات مطلقة ، إن لم يكن يمنع أساسا تعددها . انظر ص ص ٤٢٦ — ٤٢٨

(٣) Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 315-317

(٤) لاشك اننا هنا أمام حلم من أحلام فوكو ، إلا أن تيارا هاما من الأدب « النسوى » المعاصر في فرنسا ، وأهم ممثلة له مارجريت دوراس ، يطالب بتعديل اللغة الموروثة حتى تتلاءم مع احتياجات المرأة التعبيرية . الا أن هذا التيار أخذ ينحسر مؤخرا .

(٥) ميشيل فوكو ، المرجع المذكور ، ص ص ٣٢٣ — ٣٢٥

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٢٦

(٧) Gilles Deleuze, Foucault, *op. cit.*, pp. 132-133

(٨) Jurgen Habermas, “ Une flèche dans le temps présent ”, in *Critique*, 471-472, 1986, p. 798

يقول هابرماس في هذا الصدد : « تتسم صورة المعرفة ، الخاصة بالحدائث ، بالمفارقة التالية : تقوم الذات العارفة ، وقد أصبحت ذاتية المرجع ، بانتزاع نفسها من أنقاض الميتافيزيقا وذلك حتى تنفرغ ، وهي في تمام وعيها بحدود قواها ، لمشروع يتطلب قوة لا نهائية ، ويبرز فوكو كيف يقوم كانط بتحويل مباشر لهذه المفارقة حتى يجعل منها مبدأ لبناء نظريته القبليّة في المعرفة ، وكيف يفسر على هذا النحو حدود خاصية المعرفة بغية أن يجعل منها شروطا قبليّة لمعرفة لا يعرف حد لتقدمها أو تطورها . ومن ثم تقع الذات ، بعد أن زادت المتطلبات المرجوة منها عن الحد وتم تجاوز بنيتها التركيبية ، في حبال الأشكال الانسانية للمعرفة » انظر ، ص ٧٩٨

(٩) Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 330-332

(١٠) Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 57

(١١) Michel Foucault, *op. cit.*, 333

(١٢) ان هذا التناقض القائم بين الذات والموضوع يعد أيضا ، في نظر أدورنو ، ملازما للطبيعة البشرية ، وهو يرى أن كل محاولة للفصل بينهما هي ايدولوجية بالضرورة ، كما أن الدمج بينهما في شكل وفاق سعيد ليس إلا حلما رومانسيا قد يتحول أحيانا إلى أسلوب قهرى عن طريق دمج المغاير باسم وحدة الهوية الفكرية أو الروحية ، أما الحل الأمثل ، بالنسبة له ، فهو الاعتراف المسالم بالاختلاف بينهما مع الإيمان بقدرتهما على التواصل الخلاق . انظر ص ص ٢٦٢ — ٢٦٣ من : Theodor W. Adorno, *Modèles critiques*.

Paris, Payot, 1984

(١٣) هذه النقطة سوف تثار في إطار اشكالية مسمى « بغياب المؤلف » وذلك بصدد تحديث مفاهيم الكتابة وعلاقة الكتابة بالنص . تقول مارييتي في ذلك : « في العودة إلى كينونة اللغة التي يحققها الأدب ، وفي الوصول إلى المنطوقات الذي تحققه اركيولوجيا المعرفة ، لم تعد الذات المفكرة ، الناطقة والكتابة هي حتى اللغة نفسها ، كما قد يخيل إلينا ، وإنما « الفراغ الذي تجدد فيه مجالا لها حينما تصاغ في قلب عراء الانا أتكلم » . نحن هنا اذن بصدد تفكيك من نمط اركيولوجي ، وأمام ، فلنقل ذلك ولنجرؤ على قوله ، نوع من التفكيك البنيوي أكثر منا امام بنيوية » . انظر ،

Angele K. Marietti, Michel Foucault, op. cit., p. 108

Michel Foucault, op. cit. pp. 334-336 (١٤)

(١٥) بصدد هذه الإمريقية أو الواقعية ، يوضح حبيب الشاروني الفرق بين الترנסندنتالية — التي نترجمها بالقبلية — عند كانط وهوسرل : « ... نفس الكلمة تختلف في معناها عند الفيلسوفين : فهي تعنى عند كانط مايقابل التجربة ، اعني هي وصف للمبادئ الأولانية ، أى المبادئ العقلية لامكان التجربة ... وهو بهذا الاعتبار يبقى الكوجيتو الديكارتي مغلقا على ذاته لا يبلغ الوجود ولا يؤدي إليه . » ... أما عند هوسرل فليس الترנסندنتالي مايقابل التجربة ، ولكنه يشير إلى حقيقة واقعة ، لأن ماهو اولاني *l'a priori* عنده يعنى الماهية أو الموضوع ، وهو من ثمة قائم في العالم » . على هذا النحو نفهم انزلاق الفينومينولوجيا نحو قضية الوجود وماسوف تؤدي إليه من إرتباط بالذات وابتكار هوسرل لمقولة القصدية . انظر الدكتور حبيب الشاروني ، فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٨٤ ص ص ٥٢ — ٥٣

- (١٦) Michel Foucault, *op. cit.*, p. 337
- (١٧) المرجع نفسه ، ص ٣٣٩
- (١٨) المرجع نفسه ، ص ٣٤٠
- ايكون ذلك بسبب تأثير فكرة السببية وعلاقة الضرورة التي تفرضها النظرة الميكانيكية بين السبب وماينتج عنه . انظر في ذلك التحليل الذي يقدمه دكتور فؤاد زكريا لتصورات هيوم بصدد السببية في كتابه : التفكير العلمي . سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨٨ ، ص ص ٤٢ - ٤٣
- (١٩) لقد أبرز ميرسيا إلياد وظيفة هذه الفكرة في الفكر الأسطوري وذلك في أعمال عديدة باللغة الألمانية .
- (٢٠) Michel Foucault, " Nietzsche, La Généalogie et L'Histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, P. U. F., 1971, pp. 145-146
- (٢١) Annie Guedez, Foucault. Ed. Universitaires, Paris, 1972, p. 37
- تقول الكاتبة ، على لسان فوكو ، : « ان خطائي ، حينما أتكلم ، مدين لما كنت عليه ، لنوع من اللاشعور الفردي والجمعي ، للغة الاجتماعية ، لقواعد وضغوط متعددة إلى درجة أنه لم يعد ، في الواقع ، خطائي وإنما خطاب شيء غائب يحكمه » . ص ٣٧
- (٢٢) Michel Foucault, *Les mots et les choses*, p. 343
- (٢٣) المرجع نفسه ، ص ٣٤٥
- (٢٥) المرجع نفسه ، ص ٣٤٦
- (٢٦) المرجع نفسه ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩
- (٢٧) المرجع نفسه ، ص ٣٥٠ - ٣٥١
- (٢٨) المرجع نفسه ، ص ٣٥٠ - ٣٥٣
- (٢٩) المرجع نفسه ، ص ٣٥٣
- (٣٠) المرجع نفسه ، ص ٣٥٧ - ٣٥٨
- (٣١) Richard Rorty, " Science Sociale et espoir Social " in *Critique*, *op. cit.*, pp. 873-897
- إن هذا التقسيم المنهجي يعد ، في نظر الباحث الأمريكي ، خطأ يقوم على الاستمرار في اعتبار المعرفة تمثيلاً أو تصويراً للواقع ، ومن ثم الاعتقاد بأن هناك لغة خاصة بالطبيعة ، لغة في ذاتها . وقد ساد الاعتقاد ، على إثر نجاح منهج

جاليليو في استقراء طواهر الطبيعة ، بأن اللغة الرياضية أو المنهج الكمي — الذي
لأثر فيه للنغيات — هي الأصوب في دراسة المجتمعات البشرية ، طالما هي
كذلك في دراسة الطبيعة ، وهو ما يعترض عليه باحثون آخرون بدعوى أن
الأنسب هو تطبيق مناهج التفسير أو الهرمينوطيقا على دراسة العلاقات الانسانية
لأن المنهج الكمي لا يؤدي الى فهم الظاهرة البشرية . ويرى صاحب البحث ،
على إثر اعمال Dewey و Kuhn أنه لو آمنا بأن المعرفة ليست تصويرا للواقع
وإنما معالجة له أو تعامللا معه لفهمنا أن المنهجين مدخلان مختلفان وكلاهما له
صلاحيته إنما على مستوى مغاير : فالمنهج الكمي رياضيا كان أو إحصائيا يفيد في
الأعداد الكبيرة كما يصلح لإعداد الخطط واتخاذ القرارات ، بينما يقوم المنهج
التفسيري على اعتبارات أخرى اذ أنه يأخذ في الاعتبار الجوانب الاخلاقية
والمعيارية التي لا يمكن إغفالها في فهم الواقع البشري بما يتضمنه بالضرورة من
آمال ورغبات وطموحات .

Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 361-362 (٣٢)

(٣٣) المرجع نفسه ، ص ص ٣٦٥ — ٣٦٧

(٣٤) المرجع نفسه ، ص ص ٣٦٨ — ٣٦٩

(٣٥) لاشك أن فكرة التناقض الجذري بين السوى والمرضي كانت مرتبطة بسيطرة الفكر
الكيفي القديم على الطب ، ولم يمكن التغلب عليها إلا مع قيام الفيزيولوجيا
وإدراك أن الفرق بين المرض والصحة ليس إلا فرقا كميا بالزيادة أو النقصان عن
الأداء الوظيفي السوى ، ولقد لعب كلود برنار في المجال الطبي والعلمي بعامة ،
وأوجست كومت في مجال العلوم الاجتماعية دورا كبيرا في ترويج هذه المفاهيم
الجديدة ، انظر في هذا الموضوع دراسة استاذ فوكو :

Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*. Paris, P. U.
F., 1966, pp. 14-23

Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 371-372 (٣٦)

(٣٧) المرجع نفسه ، ص ص ٣٧٣ — ٣٧٤

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ص ٣٧٥ — ٣٧٦

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ص ٣٧٩ — ٣٨٤

(٤٠) المرجع نفسه ، ص ص ٣٨٥ — ٣٨٦

Glaude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* Paris, Plon, 1958, (٤١)

p. 391

Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* Paris, Le Seuil, (٤٢)

1969, àà. 44-46

يعتقد ريكور بأن نجاح المنهج البنيوي يرتبط هنا بطبيعة المادة نفسها التي يقوم عليها التطبيق ، وهي المادة المحددة جغرافيا في إطار مايسمى « بالطوطمية » ، الأمر الذي يستبعد من حقل هذه الدراسة الفكر السامي والفكر الهندو — أوربي . ان ريكور يرى بأن ليفي — ستروس وأمثاله قد اختاروا مجالا فكريا تلعب فيه التنظيمات دورا أهم من المضامين وحيث لايقوم الفكر ، في الأغلب ، إلا بعمليات تجميع او تركيب (bricolage) لمادة مفككة ولبقايا من المعاني المتناثرة .

Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 388-390

(٤٣)

(٤٤) المرجع نفسه ، ص ص ٣٩١ — ٣٩٧

خاتمة الجزء الثاني

خاتمة الجزء الثاني

لقد حاولنا في الجزء الأول من هذا الكتاب متابعة القضايا النظرية التي عرض لها فوكو ، والتي حاول أن يشكل منها الخطوط العريضة لما يمكن تسميته بنظرية الخطاب الأركيولوجي . ونحن لا نعني هنا بالنظرية أكثر من مجموعة القواعد والمبادئ النظرية العامة التي حاول أن يستخلصها من بعض ممارساته البحثية في مجال تاريخ الفكر ، وهي التي أتيح لنا اكتشاف أهم حقولها عبر صفحات الجزء الثاني من هذا الكتاب . ولعل مايلفت النظر لأول وهلة هو استخدام ملفوظ « الأركيولوجيا » الذي يقصد به في سياق الاكتشافات الفكرية المنوطة به إبراز الأسس الكامنة وراء الطبقات المعرفية الظاهرة . وإذا كان استخدام هذا الملفوظ ، الذي لا يعد وقفا على الكاتب ولا حتى من ابتكاره ، يتميز بحدود تعريفية تشكل له خصوصية ما ، فإنما يتميز بطريقة توظيفه كنموذج يعمل عبر النصوص والأحداث التي ينتقها الكاتب ، على شاكلة مُولد للصور والاستعارات والتشبيهات الفكرية ، التي لا تقل أهمية في الحقول المعرفية المطروحة عن دور المنطوقات والمفاهيم المجردة .^(١)

من ثم ، نرى « الأركيولوجيا » تقوم بعمليات من الحفريات والتنقيبات الغائرة في طبقات المعرفة الظاهرة التي تشكلها بالنسبة لنا النظريات والمدارس الفكرية المتوارثة والمعتمدة ، وذلك بحثا عن بقايا القواعد أو الأسس السفلية (Socles) الحاملة لها . وهي حينما تسمح بتشكيل الشبكات المنطوقية القبلية أو السابقة على وجود الظواهر المعرفية والمؤسسة لها ، فإنما تبرزها في صورة اتفاقات أو تنظيمات عشوائية ناجمة عن تناثر أو بعثرة « الأحداث » المعرفية عبر التاريخ ، الذي لا يناف به إلا تقديم المجال المناسب لانتشارها وتوزيعها . كما أن قراءة هذه « المخلفات » أو « الاطلال » المعرفية لا تتم بالطريقة التي تُقرأ بها « الوثائق » وإنما تُقرأ كما تُقرأ أو تفك رموز « الآثار » (monuments) ، وهو مايعنى الاهتمام بالأشكال المادية للكتابة أو بالرموز والصور التي تصاحبها على شكل علامات يعاد تركيبها وتأليفها في صورة أبنية رمزية وتراكيب دالة لعلها

توصلنا إلى القواعد المنظمة للأنساق الفكرية التي تحملها ، وذلك من غير الاهتمام ألينة بما كانت تعنيه هذه الأنساق بالنسبة لأصحابها ، أو بمدى وعيهم أو عدم وعيهم بها ، فالمهم هو الوصول إلى ضروب من الأبنية أو القواعد المعرفية التي تفسر هذه الرموز والأشكال ، وهو الأمر الذي يبدو مفروغا منه حينما نقوم بدراسة آثار مجتمع مغاير أو قديم قد انقطعت كل صلاتنا الروحية والفكرية به إلى درجة لانستطيع فيها النفاذ إلى مشاعر وأحاسيس وطرائق تفكير أهله . ولكن كيف يمكننا تجنب عملية المشاركة الوجدانية أو الاتصال الفكرى إذا كان ماندرسه يشكل جزءا من تاريخنا أو من ثقافتنا التي لازالت تعيش في نفوسنا ، والتي تشكل ، أردنا أو لم نرد ، جزءا من تكويننا الفكرى والحضارى ، تماما مثل اللغة التي نتخيل ونتصور من خلال تراكيبها وأساليبها ، لأنها ليست مجرد أداة محايدة نتعايش معها بسبب الضرورات المفروضة علينا ، وإنما مدخلنا الى الوجود والصيغة التي تبرز من خلالها هويتنا في هذا العالم ؟

غير أنه يبدو لى أن فوكو يعنى بالقراءة « الأثرية » شيئا أعمق مما ذهبنا اليه ؛ وهذا الشيء — كما يبدو — لا يتحقق له عن طريق ماينعته بالقراءة « الوثائقية » ، وهي ليست الا القراءة المألوفة التي تعارف عليها معظم المؤرخين . أعتقد أن فوكو يريد أن يقول لنا بأن مؤرخا مثله ، يعنى بالتنقيب عن جنور الأفكار ، عليه قبل أن يقدم على أى موضوع بغرض البحث والدراسة أن يتخلص من كل التصورات والآراء والافكار التي تكونت من قبل بصده ، ذلك أن فك رموز الأثر ، وتفسير ماتعنيه أو توحى به هذه الرموز أمر لاحق بالضرورة على كشفه وتحديد القواعد التي تحكم قراءاته ، بينما قراءة الوثائق عملية تتصل وتستمر قبل العثور عليها وبعده . ذلك أن الوثيقة غالبا ماتثير في نفوسنا ذكريات سابقة عليها ، وغلبا ماتأتى لتأخذ مكانتها في مخيلتنا بين مجموعة من الاختيارات والأفضليات ، التي قد لا تكون واعية ، ولكنها سوف تلعب ، من غير شك ، دورا كبيرا في توجيه اهتمامنا وتشكيل آرائنا . أضف إلى ذلك أن الوثيقة غالبا ماتكيف وتدخل في علاقة مع وثائق أخرى تخضع بدورها لنوع من الترتيب والتنسيق ، وبالتالي لفنون من الربط النسبى

ولألوان من الإخضاع لغايات يعتقد الباحث بأنها حيوية وضرورية ، وهذا هو مايريد أن يتجنبه فوكو ، لأنه يؤمن ، في نهاية المطاف ، بأن قمة المنهجية المعرفية هي قدرة الانسان على تجاوز ذاته ، والانسلاخ منها في سبيل معرفة الآخر .

من ثم يتضح لنا أن مشروع فوكو الأركيولوجي ليس إلا محاولة لقراءة لحظات حاسمة ونادرة من الفكر الاوروي لا من حيث دلالاتها ومعانيها بالنسبة للمفكرين ، ولا من حيث مضامينها الفعلية والعلاقات التي دخلت فيها هذه المضامين لتشكيل سلسلة النظريات والمذاهب التي نقع عليها في كتب تاريخ العلوم أو تاريخ الأفكار ، وكأنما الفكر يتطور في شكل سلسلة مترابطة الحلقات لا تعرف التوقف ولا الانقطاع ، وكأنما هذا التطور يتم عن طريق التراكم المتصل والتصاعد المستمر نحو ألوان من العقلانية المتوقعة أو المأمولة . بل إن فوكو في سعيه المستمر نحو قطع كل الجذور المنهجية أو الفكرية التي قد تربطه ليس بعالم المضامين والمعاني والدلالات فحسب ، وإنما كذلك بالنظريات التي تتوخى بناء الأنظمة الاستمولوجية عن طريق الخطأ والصواب ، لم يتورع عن التنكر حتى لكثير من المفاهيم أو المبادئ التي كان يؤمن بها في البداية ، والتي كانت تشكل جزءاً من منطلقات بحثه : « كالتقطعة المعرفية » الشاملة و « العقبة الأستمولوجية » كما كان يمارسهما « جاستون باشلار »^(٢) ، وهذا غير تنكره المستمر ، كما رأينا في الجزء الأول من هذا الكتاب ، للممارسات الفينومينولوجية والبنوية سواء فيما يخص تجربة الجنون كتجربة صامتة أو كتجربة في ذاتها ، أو فيما يخص دور اللغة العامة وعدم خضوعها ، من قبل البنيويين ، للبحث والتساؤل .

ياترى أيجدر بنا أن نشير مرة أخرى إلى مآفضنا في وصفه طوال هذا الكتاب من أغراض الكاتب وأهدافه بشأن هذه « الأركيولوجيا » التي أراد تأسيسها ، والتي لم يحرص أحد على تحديدها وتمييزها من بين جميع المناهج المعرفية المعاصرة مثلما حرص ؟ في الواقع ، إن ذلك لم يعد له من أثر غير تذكيرنا بأن فوكو ، هذا الكانطي المادى لم يرد بناء « مورفولوجيا » للفكر

الغربي بقدر ما أراد تحديد ألوان من « الممارسات الخطائية » التي لا تتطابق مع النماذج المنطقية ولا مع الأنساق اللغوية ، وهى وإن كانت تشكل مجموعة من الانتظامات أو الاطرادات التي قد تبرز عبر بعض الإنجازات والمؤلفات الفردية إلا أنها لا تلتقى بها بالضرورة ، كما لا تلتقى تماما بما ألفناه من تاريخ العلوم ، وإن وقعت بعض أوجه التشابه بينهما . أضف إلى ذلك أن هذه الممارسات الخطائية لا تخص بالضرورة الآليات الخطائية وحدها ، فهي قد تظهر ، كما رأينا وكما سنرى فيما بعد ، من خلال بعض المؤسسات (بيت العزل ، العيادة ، السجن ، المعسكر ... الخ) وبعض التقنيات والنماذج التربوية والتعليمية التي تقوم بمساندة وتدعيم هذه الآليات . كما أن الكاتب يعنى بتحليل وتتبع كل ضروب التحولات التي تخضع لها هذه الممارسات الخطائية ، ليس فقط من منظور الخطاب الضيق ، ولكن من هذا المنظور بالاضافة إلى ما يرتبط به من علاقات ببعض أشكال الانتاج والتنظيمات الاجتماعية والروابط السياسية ، وإن كان ذلك كله لم يتم للكاتب إلا بطريقة تدريجية وفي صورة انزلاقات متتالية ، نظرا لما أشرنا إليه من قبل وهو عدم انغلاق فكره ، وقابليته المستمرة لعملية التصويب الامبريقي .^(٣)

ولكن بدلا من الإفاضة في ذلك ، أليس من الأفيد أن نتبع جانبا من الأسباب التي دفعت هذا المفكر إلى تغيير موقفه من الفينومينولوجيا ، ومن قضية أسبقية التجربة على صياغتها ؟ ولعله من نافلة القول أن نزع من بأن فوكو لم يصطنع في ذلك أى تكلف ، فهو ، كما قلنا من قبل ، متفتح الفكر ، وإن كانت تبدو على أفكاره سمة الحتمية الصارمة التي تميز أصحاب النظريات أو المذاهب الفكرية الشمولية . نقول بأنه متفتح ، وإن كان يبدو أحيانا شديد الولع بالتمييز والتمايز ، وكأنه يبحث عن الاختلافات بغرض الاختلاف ، وليس إيماننا بمواقف محددة . على كل حال ، إن النوايا لاتهمنا ، ولربما يكون في الحقل الفكرى للكاتب مجال واسع للمناورة والمحاورة والمداورة ، إلا أن الذى يهمنى ، في ذلك كله ، هو مدى موضوعية هذه التحولات ، ومدى مطابقتها لاتساق الفكر الاركيولوجي وانسجامه مع نفسه ، وهذا فى رأينا هو المعيار الأساسى

الذى يجب ان نفهم على ضوءه ماآل اليه ، في نهاية المطاف ، مذهب فوكو ،
نقصد منطقية انتقاله من « الأركيولوجيا » الى « الجنياولوجيا النيتشوية »
ونظرية السلطة . ولكن ليس علينا أن نستبق الأحداث .

نعود إلى القول بأن الخلاف بصدد أسبقية التجربة ، المشبعة بالمعاني
والدلالات ، أو أسبقية اللغة التى لايمكن ان تتشكل أية تجربة خارج إطارها
وتنظيماتها ، ربما طرح لأول مرة انطلاقا من الإشكالية التى القى بذورها
« هيجل » حول إمكانية ربط الطبيعة بالروح عن طريق المنطق ، وذلك تجنباً
للثنائية التى أفسح لها « كانط » المجال بتأسيسه لمبدأ القبلية أو
« الترנסندنتالية » . ويقوم أساس الربط بين الفكر والعالم عند هيجل على
الاتحاد الضمني بين الانسان والطبيعة ، وذلك بالقدر الذى يكتشف فيه
الفيلسوف المتأمل في طبيعة العالم أنه جزء منه ، وإلا فقد خطابه معناه ؛ أي أنه
لولا وجود الإنسان لما اكتسب هذا العالم معناه كعالم ، وهو الأمر الذى يجعل
من الممكن أن يتطابق خطاب الفيلسوف مع جوهر العالم . إلا أن هذا التطابق
سرعان مايبلى نوعاً من التحايل الذكي ، لأنه ينتهى ، في نهاية الأمر ، بتبرير
الواقع ، واعتباره مرادفاً للفكرة ، أو للحقيقة المثلى . ومن ثم ، حيرة فيلسوف
مثل « جان — بول سارتر » في الربط بين « الوجود » و « العدم » ، وفي
إيجاد تفسير مقنع لنشأة الشعور في قلب الطبيعة ، أو في الربط بين الفرد
والتاريخ ، وكذلك اضطراب « مرلو — بونتي » وتذبذبه بين الشعور الإنسانى
والوجود الظاهرى ، ثم تفننه في التغلب على ذلك بتحويل الإنسان الى مركب
يجمع بين الشعور والوجود ، بحيث يصبح نتاجاً بينين ، أو ذاتاً وموضوعاً في
الوقت نفسه . ويصل « مرلو — بونتي » إلى تقرير ذلك باضفائه على الطبيعة
نوعاً من التنظيم الشمولى الذى يتطابق في أوليته مع الحركة المباشرة للإدراك
(*percipi*) الذى يعد أساساً لديه لقيام « الكوجيتو » أى الإدراك الخالص
للذات ، وهو الأمر الذى يفترض أن هناك بداية أو نواة من المعنى في الطبيعة ،
لا كما يصورها لنا العلم في صياغاته الموضوعية المجردة وإنما كما نراها ونحس بها
وفقاً لظواهرها البادية لنا ؛ كما يفترض ، في النهاية ، التقاء هذا المعنى مع

ما يمكننا أن نقوله أو ننشئه من خطاب عنها . من ثم ، يتبين لنا أن هدف
الفيينومينولوجيا ، كما أسسها « هوسرل » ، ليس إلا وصف الظواهر التي
لا محل لإدراكها إلا بتطابقها مع التجربة الانسانية المباشرة ، والعمل على
استخلاص المعاني الكامنة فيها . أو لم يقل : « إن مايجدر توصيله إلى حيز
التعبير الصافي لأخص معانيه ، هو لاشك التجربة الخالصة التي مازالت بعد
صامته ، إن صح هذا القول » ؟^(٤)

إلا أنه إذا كان الإدراك يلتقط المعاني ، فإن مايلتقطه ليس الا معنى اللحظة
الكلية المباشرة ، ومن ثم فإن مايلتقطه مؤقت بالضرورة . كما أن حقيقته
لاوجود لها إلا بالنسبة للذات المدركة له ، وإن كان أصحاب الفيينومينولوجيا
ينسبون ظروف الرؤية الذاتية إلى الموضوع نفسه نظرا لربطهم المسبق بين
الذات والوجود . من ثم ، فإن ماتدركه الفيينومينولوجيا ليس العالم الموضوعي
نفسه ، طالما هي لا تعنى بما هو قابل للملاحظة أو القياس العلمي ، وإنما بما
يمثل بالنسبة لها نوعا من الحضور الكلي المباشر ، وهو الأمر الذى يضمن على
الذات طابع المطلق من جهة ، نظرا لتطابقها التام ، خلال لحظة ، مع
موضوعها ، وطابع النقص من جهة أخرى ، لأن ماتدركه من حقيقة أو معنى
كلى في لحظة قد يتغير في اللحظة التى تليها ، وذلك لسبب جد بسيط ، هو أن
الذات لا تستطيع ان تتطابق ، بصفة مستمرة ، مع نفسها والا خرجت ، مثل
الكوجيتو الديكارتي ، عن إطار الزمن ، وهو مايفترض احتواءها لجانب من
« اللا — مدرك » ، كما لمسناه في تحليلات فوكو لإشكالية المصدر وتكرار
عودته الوهمية . إن هذا الجانب « اللاشخصي » أو « اللا — مدرك » يوحى
بأن « الأنا » لا تقوم إلا على أساس من « النحن » الذى يناط به سد الفجوة
بين الذات والعالم ، كما يناط به توفير الخلفية التاريخية واللغوية لنشأة المعاني أو
الرموز التعبيرية التى تشكلها أجسامنا وحركاتنا وآثارنا الثقافية .^(٥)

معنى ذلك أن الفيينومينولوجيا تقدم لنا رؤية متكاملة للانسان ، بحيث
تلتقى فيها تعبيراته الجسدية والثقافية بحركة التاريخ واللغة بطريقة جدلية محكمة
الحلقات . الا أنها تقوم ، كما فطن إلى ذلك « دريدا » على التباس أساسي يخص

طبيعة الذات المدركة لنفسها ولدورها المشكل لمجمل الرؤية . ذلك ان الفينومينولوجيا تقدم لنا الذات المدركة في صورة « الثابت » أو « الأساسي » مقابل التغيرات والتحويلات الثانوية التي تجبها الحركة الجدلية للتاريخ مضافية بذلك نوعاً من الوحدة العضوية الزائفة والتماسك الوهمي على تصورات الذات ، وفاتحة المجال لتجاوز « الآخر » أو المغاير باسم منطق تماثل الهوية . من ثم ، كان على البنيوية ، وعلى المناهج التي تعتمد على نماذج لغوية أو مشتقة منها ، كالأركيولوجيا والتفكيكية ، ان تقوض دعائم « الذات » سواء ارتبطت بمنظور شخصية المتكلم ، او ارتدت مسوح « اللاشخصية » من خلال ضمائر الجمع (nous) او اللا محدد (on) . كما كان عليها ان تكشف مدى التزييف الذي تلجأ اليه الفينومينولوجيا بتحويلها للواقع إلى مجرد مدلول أو معنى بالنسبة للشعور ، وهو الأمر الذي يؤدي الى حصر الوجود في نطاق الخبرة الذاتية ؛ وقيم ، من ثم ، فجوة بين التجربة الحية والمعاشة وبين التجربة العلمية ، كما يوهنا بأنه لكي ندرك بعض الظواهر الإنسانية كالحلم والجنون والأسطورة علينا أن ننشئ ضروباً من التجارب الذاتية المماثلة لها ، وهي ما يؤدي بدوره إلى تشيئ هذه الظواهر ، وتحويلها الى ماهيات أنطولوجية .^(٦)

وليس من شك في ان فوكو كان أسيراً لهذا الوهم الفينومينولوجي الذي كان منسبطاً عليه إبان دراسته لموضوع « الشخصية والمرض العقلي » ، وهو وهم لم يتخلص منه تماماً ، كما يبدو ، بالرغم من تصويبه لتصوراته الواقعية والنفسية للشخصية المرضية ، وبالرغم من إدراكه أن تشخيص المرض النفسي جزء لا يتجزأ من « نظرة » الطبيب العلمية التي تشيئ العلاقة المعرفية التي تنشأ بينه كذات عارفة أو مدركة وبين شخص المريض كموضوع خاضع للفحص وكوسيط يتم عن طريقه تشخيص المرض والتنبأ باحتمالات تطوره . الا أنه من الواضح ، حتى في حال تسليمنا بأن « طبيعة » الأمراض العقلية والنفسية تختلف عن وضع الأمراض العضوية من حيث كونها أقدر على كشف العلاقات « الفعلية » التي تحكم الظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع الذي تنشأ فيه أن الذي كان يُعنى فوكو بدراسته لم يكن تطور تقنيات علاج الأمراض النفسية

والعقلية بقدر ما كان نوعاً من الاستجلاء الطموح لجميع « الظواهر السلبية »
التي تسعى إلى كتبها أية حضارة تعجل على توطيد أركانها وتحديد غاياتها بطريقة
منظمة وذات دلالة . من ثم ، فإن مفهوم الجنون بمعناه الواسع الفضفاض كان
أكثر المفاهيم « السلبية » ملائمة لخدمة أغراض الكاتب ، ألا وهي كشف
الجنور التاريخية لعملية الاستغلال التاريخية التي تم على أساسها قيام المجتمعات
الصناعية الحديثة في الغرب . ذلك أن الجنون كان قبل أن يتحول إلى
خصوصيته البالغة الدقة كمرض عقلي أو نفسي نوعاً من التصور المطاط الذي
يشمل ضروباً مختلفة من « السليبات » التي كانت تعوق قيام المجتمع الرأسمالي
الرشيد ، وعلى رأس هذه السليبات كان الفقر والتسول بما يمثلانه من إهدار
لقوى الإنتاج وتراكم رأس المال ، وكانت كل صنوف الرذيلة والانحراف التي
تشكل نوعاً من تبديد الطاقة وإهدار القيم المطلوبة لقيام العقلانية الحديثة في
صورتها التاريخية التي تجمع بين متطلبات العلم المستحدث وبين الضرورات
الأخلاقية اللازمة لتثبيت النظام وتكريسه بمجموعة من القيم والمبادئ
الضابطة .

يبد أن ذلك لا يعني أن فوكو قد اكتفى بالتحقيق حول موضوعه أو بإثارة
بعض التعميمات والتجريدات التي لأساس لها من الواقع ، بل هو على نقیض
ذلك ، قد عنى عناية خاصة بإظهار الخلفيات المعرفية والاجتماعية والسياسية
والأخلاقية التي تحكم العلاقة بين الجنون وأشكال المرض العقلي أو النفسي وبين
سلطة الطبيب ، وهي نفس القضية التي تذكرنا بسلطة الساحر ودوره (٧) في
المجتمع القديم أو في المجتمعات البدائية ، وبوظيفة رجل الدين في المجتمع الغربي
التقليدي قبل أن يحل محله الطبيب والطبيب النفسي ، بوجه خاص ، الذي
يمثل ، تحت ستار الموضوعية العلمية ، أعنى ألوان الضبط والقهر الاجتماعي .
غير أن هذه العلاقة السلطوية بين الطبيب والجنون لم تكن ، قبل نشأة المجتمع
الصناعي الحديث في النصف الأخير من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع
عشر ، بنفس القوة التي آلت إليها بعده ، إذ أن الجنون لم يكن يمثل قبل نشأة
المفاهيم الوضعية إلا نوعاً من الوهم والخطأ وضرباً من الضلالة والخرافة . ومن

ثم كان ارتباطه ، على مستوى الرؤية العلاجية ، أقوى اتصالاً بالطبيعة منه بدور العزل والاقصاء . إلا أن هذه الحرية الطبيعية التي كان يحظى بها المجنون ، كما كان يحظى بها الجائع والمتسكع والمسكين ، سرعان ما أخذت تُحجب عنه كما حُجبت عن أقرانه إلى أن أصبح حرمانه منها سمة موقوفة عليه ، وعلامة يعرف بها كأنها جزء لا يتجزأ من هويته وكيانه .

إن العلاقة المعرفية التي تنشأ ، مع بدايات العصر الوضعي ، بين فنون العلاج وبين الجنون بعد أن حدد في نطاق مسمى بالأمراض العقلية ، لم تعد تقوم على محاربة الوهم والخرافة وشطحات الخيال ، وإنما على تقويم السلوك المنحرف ، وتصويب الإرادة المختلة والشعور المضطرب . من ثم ، تتغير وظيفة الاستشفاء كما تتبدل طبيعة العلاج فالمستشفى لم تعد مكاناً لتبديد الأوهام وكشف الحقائق التي تختفى وراء الهلوسات والخيالات الجامحة ، وإنما ساحة مغلقة تحارب فيها بقدر الامكان ، الشهوات الفاسدة ، وتطارده الإرادة العاصية المنحلة . كما أن طبيعة العلاج لم تعد تقوم على رفع الغمة عن النفس بالرحلة والنزهة والراحة والعودة إلى فضائل الطبيعة ، والإبتعاد عن مفاصل المدينة ، وإنما أخذت تتركز في مواجهة الانحراف والعصيان بالإرادة الصلبة المستقيمة ، وفي معارضة أهواء النفس ونزواتها والشهوة وإغراءاتها بقهر عادات التبجح والغرور وتشجيع فضائل الطاعة والاستسلام .

على هذا النحو ازدوج سلطة الطبيب وتتضخم ، فهي بعد أن كانت لاتتعدى ، في العصر الكلاسيكي ، مستوى التشخيص وإنتاج الخطاب المعرفي أو العلمي ، تأخذ مع قيام المصحة العقلية في القرن التاسع عشر في اكتساب خاصية جديدة بالغة الأهمية ، وهي هذه السيطرة الهائلة على شخص المريض والقدرة على إخضاعه لمعايير السوية . ولعل أصدق دليل على ذلك ، في نظر فوكو ، هو هذا التنوع الكبير الذي توفره فنون العلاج للطبيب سواء في صورة تقنيات للإستجواب والإقناع أو في صورة جزاءات وعلاجات تتراوح بين الشدة واللين وبين القسوة والرفقة وفقاً لما تقتضيه حالة المريض . ويلور

فوكو بصدد السلطة نمطين من أنماط العزل والاستشفاء : النمط « الباستورى » نسبة الى « باستور » ، وهو الذى ينادى به وظيفة البحث والمعرفة بحيث تتلاشى شخصية الطبيب ، كباحث ، فى البناء المعرفى نفسه ؛ والنمط السلطوى الذى ينسب الى شاركو ، طبيب الأمراض العصبية الشهير ، وهو نمط يقوم على المزج بين شخصية الطبيب ووظيفته المعرفية ، الأمر الذى يحقق لهذا الأخير ضربا من السلطة « السحرية » الخارقة . وليس من شك فى أن هذه السلطة ، التى كان يمثلها شاركو أفضل تمثيل « بعروضه » عن الهستيريا ، لها مايررها ، فهى تتحقق للطبيب ، كما يذهب الكاتب ، فى فترة يزدهر فيها العلم وينتشر بطريقة لم يسبق لها مثيل ، وهو الأمر الذى يؤهل الطبيب ، كعالم متخصص ، ليس للتشخيص وابداء الرأي فحسب ، وإنما كذلك للتدخل واتخاذ القرارات الحاسمة . إلا أن ذلك لم يتم ، للأسف إلا بتطويع الظواهر النفسية والعقلية لأحكام الأمراض العضوية ، وهو ما تحقق بصورة مثالية على يدى شاركو .^(٨)

لقد قلنا ان مشروع فوكو كان يميل فى البداية إلى تحديد هوية الجنون ، واستنطاق صمته الملازم له منذ أن استبعده العقل من حقل الثقافة الغربية ، وفرض عليه وعلى لغة العلم الوضعي ، التى عملت على تحجيمه وصياغته فى صورة مفاهيم وتصورات تعبر عن واقع العقل نفسه ، وضرورات الحياة العملية والمادية أكثر مما تعبر عن جوهر الجنون وماهيته الحقيقية ، ولكن ياترى ماهي هذه الحقيقة ؟ وهل هناك حقيقة او ماهية للجنون ؟

من الواضح ان هذه الفكرة ، فكرة إدراك جوهر الجنون ، تسيطر بالرغم من غرابتها الظاهرة والمنطقية ، على دراسة فوكو المطولة عن « تاريخ الجنون » علمائاًته. قد فطن بعد الإلتقاء من كتابه الأول عن « المرض العقلى والشخصية » إلى المتاهة التى تقود إليها فكرة اضعاف نوع من الكينونة على المرض وعلى « الشخصية المرضية » . الا أنه سرعان ماتين له ان أي تصنيف أو تشخيص علمى للمرض هو بالضرورة نوع من « موضعيته » طالما ان ذلك تحكمه البنية المعرفية نفسها التى تقوم ، منذ ظهور الوضعية ، فى صورة علاقة متباعدة او منفصلة بين الذات والموضوع . مهما يكن من أمر ، فإن ذلك ، كما

يبدو ، هو الذى دفعه بدلا من الاستمرار فى دراسة موضوع « الأمراض العقلية » فى إطار نظريات ومناهج علم الطب النفسى أو العقلي إلى توسيع مجال بحثه ليشمل ظاهرة « الجنون » وتطورها فى الفكر الغربى بعامه .

ذلك أن الجنون أو مايسميه فوكو « اللا — عقل » (*déraison*) هو اللغة التى سوف تتولد منها ، فى إطار نظام العزل ، ممارسة معرفية بعينها هي التى ستؤول إلى « خطاب » المرض العقلي ، كما تتبلور على أيدي بينيل وتوك وهوفباور واسكيروول ، ثم لوريه وشاركو وكراييلين . وليس من شك فى أن لغة اللا — عقل هي ، فى نهاية المطاف لغة خاصة ، غير أنها تضم ، كأى لغة ، قواعد لاواعية تحكم ممارساتها الخطائية ، كما تحمل ، مثل أى لغة كذلك ، رواسبها أو آثارها التاريخية ، وهو الأمر الذى يوفر لها ، بالرغم من خصوصيتها ، قدرة تعبيرية هائلة على تمثيل وبلورة خصائص السياق التاريخي والفكري والحضارى كله الذى يمثله المجتمع فى الفترة الخاضعة للبحث . بمعنى آخر ، إن اللغة العامة للجنون سوف تتيح لفوكو دراسة أنماط متعددة من علاقات التماثل والاختلاف فى مستويات الحكم على ظاهرة لا توجد تاريخيا كما نراها بقدر ما يحددها الكاتب كنقطة ارتكاز لبحثه ، إذ أنها بالنسبة لممارسات العصر لا تشكل ظاهرة واحدة ، أو على الأقل ، هذا ماسيئته البحث عندما يبرز لنا الكاتب تداخل وتضافر المستويات والرؤى المختلفة من دينية وأخلاقية وإجتماعية وإدارية فى تكوينها . بعبارة أخرى ، فلنقل بأن ظاهرة غير محددة المعالم كالجنون تحمل فى طياتها أحكاما تتعدد مستوياتها المعرفية والتقويمية ، كما أن لها القدرة ، لما لهذه الظاهرة من جذور إجتماعية عميقة ، على تمثيل أنماط تفكير أمة بأكملها خلال حقبة من الزمن . إن دراسة فوكو لتاريخ الجنون بغرض كشف جذور العقل الغربى لتشبه ، فى نظرى ، ممارسة « المراة العاكسة » (*mise en abyme*) التى يلجأ إليها كتاب الرواية الجديدة لخلق نوع من المرجع الداخلي الذى تنعكس عليه الأحداث الكبرى للقص ، كما تعكسها هي بدورها ، وهو الأمر الذى يخلق نوعا من العلاقات العاكسة والمعكوسة أو الخفية والظاهرة ، تماما كتلك التى يحاول إبرازها فوكو فى تحليلاته لما يتم من

أسباب القطيعة والاتصال بين العقل والجنون في فترة تأسيس المجتمع الغربي الحديث .

لقد حاول فوكو ، كما رأينا ، في دراسته لظاهرة « الجنون » عبر التاريخ الاوربي أن يبرز لنا كيف أدت هذه الظاهرة الجامعة لكل صنوف السلبيات الإجتماعية والأخلاقية إلى ظهور خصوصية « المرض العقلي » في داخل نظام العزل ، وكيف أدت في الوقت نفسه إلى تكون العلوم الوضعية الملائمة لانبثاق هذه الخصوصية . أضف إلى ذلك أن تجربة الجنون هي ، كما يبدو في نظر الكاتب ، الخلفية الصامتة التي اضطرت إلى لفظها العقل الغربي من محيطه في لحظة حاسمة من تاريخه ، وذلك حتى تبرز القبلية التاريخية أو الأرضية الأركيولوجية المؤسسة للمجتمع الغربي الحديث .

مهما يكن من أمر ، فإنه من الواضح أن إحدى العوامل الإيجابية التي تضافرت على تكوين ما يمكن تسميته بالعقلية الأوربية الحديثة ، الملائمة لقيام القبلية التاريخية التي أشرنا إليها ، هي من غير شك « النزعة التجريبية » ، هذه النزعة التي ينسب إليها تأسيس علوم الطبيعة والحياة الحديثة ، والتي تقوم عليها نهضة الدول الأوروبية التي اتخذت منها سبيلا إلى التقدم والرقى . إلا أن ما قيل عن هذه التجربة ، وبوجه خاص ، عن دورها في نشأة الطب الحديث ، يخضع لكثير من الأحكام المسبقة والرؤى الأيديولوجية المضللة ، وذلك بسبب الخلط بين المنظور الشخصي وبين واقع الممارسة المعرفية ، وبسبب عمليات الربط والتوحيد التي يقوم بها مؤرخو العلوم وفقا لغايات لاحقة لا وجود لها ولا أساس في إطار العمليات المعرفية نفسها ، أو بعبارة أخرى ، يريد فوكو أن يقول لنا بأن هناك فرقا كبيرا بين ضرورات البحث العلمي وشروطه الفعلية ، وبين ما يحلو لنا أن نستنتج منه من نتائج أيديولوجية عامة ، هي في الواقع نتاج لآرائنا وتصوراتنا حول الموضوع وليست جزءا منه . على هذا الأساس يمكن القول بأن فوكو لا يعني إطلاقا بما نراه سبيلا إلى الرقي والتقدم ، إذ أنه يريد تحديد ممارسات معرفية بعينها ، ممارسات تُنشئ موضوعها ولا نفرضه نحن عليها من الخارج وبعد أن تم كل شيء .

من الواضح إذن أن دراسة فوكو لتجربة « الطب الاكلينيكي » لم تنشأ من فراغ ، فهي تأخذ مكانها في هذا العرض الأركيولوجي العام لأسس الثقافة أو المعرفة الغربية الحديثة التي يعنى بدراستها ، والتي ستكتمل عناصرها مع كتابة اللاحق عن « الكلمات والاشياء » . على كل حال ، إن تقييم هذه « التجربة » أو مايسميه فوكو « أركيولوجيا النظرة الطبية » لا يمكن أن يستقيم ، في نظرنا ، إلا بعد الاطلاع على مايقدمه لنا « دولوز » بصدد دراسته لفوكو^(٩) من نظرات ثاقبة . وليس من شك في أن أهم مايلاحظه « دولوز » هو انقسام الطبقات المعرفية عند فوكو الى مايسميه بالجوانب « المرئية » ويقصد بها المؤسسات (المجالات اللا — خطائية) ، والجوانب المنطوقية أو الخطائية . من ثم ، يعد السجن في عالم العقاب والجزاء هو المؤسسة ويعد القانون هو الخطاب ، كما تعد المستشفى أو العيادة هي المؤسسة في عالم العلاج والاستشفاء وتعد النظرية الطبية هي الخطاب . الا أن الامر لا يظل على هذه البساطة ، إذ أن الطبقات التاريخية للمعرفة سواء أكانت تنطبق على ظواهر مرئية أو على أحداث منطوقية تشمل ، بالإضافة الى ذلك ، « محتويات » و « تعبيرات » ، كما تتفرع هذه بدورها ، فرى أن المحتويات لاتستنفدها المدلولات ، اذ أن المحتوى يتخذ لنفسه شكلا او إطارا كالسجن مثلا ، ويحتاج ، في الوقت نفسه ، إلى مادة أو موضوع لهذا الشكل او الإطار ، وهو مايمثله السجين ، كما أن التعبير له كذلك شكل وهو القانون ، وله ، في الوقت نفسه ، مادة أو موضوع كالجرime أو الجنحة . أما في عالم الجنون ، فالشكل يمثله بيت العزل والمادة يمثله الجنون أو المريض العقلي ، كما يبرز الطب كشكل له موضوعه وهو الجنون ، وفي الطب الاكلينيكي ، تمثل العيادة الشكل ويمثل المريض الموضوع ، أو يمثل علم التشريح الباثولوجي الإطار ويمثل المرض نفسه موضوعه أو مادته ، على هذا النحو يمثل كل تكوين تاريخي للمعرفة توزيعا محددًا لهذين الجانبين المنظور والمقروء ، وللعلاقات التي ترتسم بينهما ، وهي من غير شك علاقات متغيرة ، وقلما يحدث بينها تطابق وإن كانت تتبادل التأثير والتأثير . معنى ذلك أن مانراه لايتفق ، بالضرورة ، مع مانقوله ؛ فنظام العزل

مثلا ، كما يقول دولوز ، لا يظهرنا على حبيسه (المجنون) من خلال منظور واحد وبطريقة لا تتغير منذ عصر النهضة وحتى بدايات العصر الوضعي ، ولماذا نذهب بعيدا ؟ أليست كل دساتير العالم تبرز حقوق الانسان وحرياته الأساسية وان كان ذلك لا علاقة له بواقعه الفعلي في معظم البلدان ؟ (١٠)

على كل حال ، إن هذه الثنائية تظهر بصورة واضحة في كتاب « نشأة العيادة » الذي يحاول فيه الكاتب تحديد شبكة العلاقات التي ترتسم بين مجال الصياغة النظرية وبين حقول الرؤية التي توفرها التجربة العيادية ، وربما يحاول فوكو هنا إضفاء نوع من الأهمية على بعد الرؤية بحيث يتحقق له ضرب من الاستقلالية النسبية او الخصوصية في مقابل البعد المنطوق الذي يشكل الجانب الغالب وفقا للمنهج الأركيولوجي (١١) . مهما يكن من أمر ، إن أولوية اللغة المنطوقية ، التي تحكم هنا قواعد الرؤية لن تنحسر بقدر ما ستفسح المجال أمام التجربة العيانية حتى تحقق انطلاقتها الخاصة بها ، لأن النقطة الأساسية في منظور فوكو هي ، في الواقع ، التقاء الخطاب بالمرئيات والمرئيات بالخطاب ، ولكن من غير المرور بحتميات صارمة يمارسها الخطاب على الرؤية ، ومن غير ارجاع عالم المرئيات بطريقة قهرية الى استبداد الخطاب . إن الالتقاء بين المستويين يمكن أن يتم ، كما سبق القول ، من غير أن يكون هناك بالضرورة تطابق بين المحتويات والصياغات أو بين المضامين والإطارات التعبيرية .

بالإضافة إلى ذلك ، يحاول « دولوز » المواءمة بين مستويي الرؤية والقراءة عند فوكو بحيث يظهران ، بالرغم من اختلاف إيقاعهما ، في صورة معرفية مباشرة لا رواسب لها ، وهو ما يسمح بتجاوز فكرة الثنائية التي يقع فيها فوكو حينما يخيل اليه ، في أعماله الأولى ، أن هناك تجربة حية تعقبها معرفة أو صياغة معرفية ، على كل حال ، هذا هو ما يؤكده « دولوز » حينما يفسر « التكوينات المعرفية التاريخية » عند فوكو بأنها ضروب من « الاستعدادات » التي تجمع في آن واحد بين المرئيات والمنطوقات بطريقة متعاصرة أو مترامنة ، إلا أن التعديلات التي تشمل التحولات العلمية كما تشمل عمليات التضييل والتحريف وفقا لاختلاف الظروف ، تأتي — كما يقول — من الخارج ، أي

حينما تدخل المعرفة في تشكيلات سياسية أو أيديولوجية أو جمالية أو علمية ،
وحيثما نعتقد بأن المراثيات هي الأشياء نفسها أو الصفات الظاهرة الملازمة لها .
من ثم ، فإن مستوى القراءة الأركيولوجية لن يكون مطابقا لما نراه من جمل
وكلمات وإنما سيرتبط بعملية تنقيب تقوم على « شق » هذه الكلمات والجمل
و « حفرها » لاستخلاص المنطوقات المؤسسة لها ، كما أن مستوى الرؤية لن
يكون مطابقا لسطح الأشياء وماتعقده من علاقات ظاهرة ، وإنما ستركز في
نوع من الاضاءة الخلفية ، أو فيما يشبه المراة العاكسة التي تبرز بفضلها
الأشياء وتتضح علاقاتها الفعلية . (١٢)

من ثم ، يتضح لنا أن شروط وإمكانات الرؤية أو القراءة لم تعد ترتبط بما
هو ظاهر لمجرد ظهوره — فكم ظاهر لانراه — وإنما بمستوى القبلية التاريخية
التي تقدم لنا قواعد هذه الرؤية أو القراءة في صورة مسلمات وموجهات
تاريخية ، وهي لذلك لا يمكن ربطها بفاعل محدد طالما أن الأفعال الواعية غالبا
ماتنصب على الظواهر العيانية البارزة ، أو على الجمل والصياغات المكونة
لظاهر النص ومضمونه المباشر . إن شروط الرؤية والقراءة لن تشكل فحسب
الأسس أو القواعد اللاواعية التي تحمل مانرى من مؤسسات وتنظيمات
ومانقرأ من نصوص ونذكر من علاقات خطائية ، وإنما ستتج كذلك من
يقومون بدور « الفاعل » في صورة وظيفة مرتبطة بنوع الممارسة التي تحققها
المنطوقات (علمية ، أيديولوجية ، وعظية ..) أو تسمح بها المؤسسات
(علاجية ، تأديبية ، اصلاحية ، استخدام وظيفي مقنع .. الخ) ، ذلك أن
الفاعل الشخصي أو النحوى لا قيمة له في تأسيس الحقول المنطوقية المؤسسة
لأى نوع من أنواع المعرفة ، أو في تحديد الرؤية المنوطة بالمؤسسات طالما هو ،
أراد أو لم يرد ، نتاج لشروط الرؤية أو وظيفة من وظائفها التي حددتها له
القبلية التاريخية . بعبارة أخرى ، إن شروط القراءة ليست من صنع الذات ، إذ
أن هذه لاتستطيع أن تخرج عن مجال اللغة ، ولايمكنها أن تتجاوز الحقل
المنطوقى الى معنى أو تجربة صامته سابقة عليه ، فليس هناك شئ قائم قبل
اللغة ، ولايمكن لشئ أن يقوم بالنسبة لإدراك الإنسان وفهمه للأشياء .

وكذلك بالنسبة لشروط الرؤية ، فهذه لا تتحدد بطريقة الفرد في النظر والتبصر ، لأنها تشكل شبكة العلاقات والموجهات التي تحددها التكوينات المعرفية السائدة ، وهي التكوينات التي لا تهىء لها أسباب الوجود فحسب ، وإنما ترسم لها كذلك مجالات الرؤية التي تتحقق من خلالها الموضوعات وتبرز الأعراض أو العلامات في صورة انعكاسات لها . (١٣)

خلاصة ذلك أن مستوى المراثيات ومستوى المنطوقات يحتفظ كلاهما باستقلاليته النسبية ، وذلك بسبب الظروف التاريخية المختلفة التي يخضعان لها ، وهذا لا جدال من بديهيات الأمور إذا أخذنا في الاعتبار أن أية بنية اجتماعية ليست متسقة إلى درجة أنها تشكل نوعاً من الشمولية التعبيرية ، كما نلاحظ ذلك ، مثلاً ، في النسق الفكري الهيجلي ، أو حتى الماركسي الذي يوازي بين الأبنية الاقتصادية والسياسية والثقافية . وليس من شك في أن الأمثلة كثيرة على ذلك ، ففي كثير من البلدان النامية ، على سبيل المثال ، يوجد عدد لا بأس به من المؤسسات الحديثة ، سياسية كانت أو اجتماعية أو تعليمية ، إلا أن ذلك ليس معناه أن ماينشأ في هذه المؤسسات من علاقات يخلو من الرواسب القبلية أو الإقطاعية ، أو من الروح الدوجماطيقية وعوامل الهيمنة والسيطرة الفوقية والتوجيه . على كل حال ، مهما يكن من أمر هذه الاستقلالية الخاصة بكل مستوى ، فإنه لا شك يتم نوع من التداخل بينها ، أو ضروب من تبادل التأثير . غير أن ذلك يتم في نظر فوكو بطريقة خارجية . ومثال على ذلك هو ملاحظته بصدد الممارسات الخطائية في الطب الاكلينيكي التي تخضع ، إلى حد ما ، لمستويات التقنية التي تشكل وتضبط عملية الملاحظة ، كما تخضع ، في المستوى نفسه ، لامكانيات التجهيز المعملية . كما لاحظ كذلك أن الممارسة المعرفية في حدود الخطاب التنظيري نفسه تخضع هي الأخرى ، بسبب الظروف التاريخية التي تنشأ فيها ، لكثير من الممارسات المفروضة عليها كاعتبارات الأخلاقية والطرائق التعليمية وضرورات العلاج ، أي ، في الواقع ، لكل مايربط الممارسات الخطائية بالمجال الاجتماعي الخارجي وبما يسميه فوكو بالحقول المضافة أو المشتركة . (١٤)

إن دراسة فوكو عن نشأة « الطب الاكلينيكي » ليست إلا تحليلاً
إبستمولوجياً عميقاً للحظة الحاسمة التي ينتقل فيها الطب التصنيفي ، وما يقوم
عليه من رؤية أنطولوجية أساسية للأمراض إلى منهجية جديدة تعتمد على
دراسة وظائف الأعضاء وتحديد وحداتها النسيجية ، وهو ما يبرزه « يشا » من
خلال ممارسته لعلم التشريح الباثولوجي . بعبارة أخرى ، إن هذه الدراسة
ليست إلا جزءاً من المشروع الكبير الذي يحاول الكاتب إنجازه في كتابه
« الكلمات والأشياء » المكرس لبحث موضوع « نشأة » العلوم الانسانية .
ولعل هذا الكتاب الأخير يمثل قمة الابداع الفلسفي للمرحلة الأولى من
إنتاج الكاتب ، والتي تبدأ بدراسته الصغيرة عن « المرض العقلي والشخصية »
(١٩٥٤) وتنتهى بمحاولته النظرية الشهيرة « أركيولوجيا المعرفة »
(١٩٦٩) . فهذا الكتاب من حيث التوزيع الهندسي للأفكار ، ومن حيث
دقة الأسلوب وروعة الاستعارات المكائنية التي تتلاءم بطريقة مذهلة مع صرامة
الأبنية النظرية التي يقيمها الكاتب ، وكذلك من حيث غرابة هذه التقابلات
التي تتولد بشكل يكاد يكون تلقائياً بين مختلف العلوم في أشكال بدیعة من
التوازي والمشاكلة تارة ، ومن التباين والمعارضة تارة أخرى ؛ نقول إن هذا
الكتاب يستحق عناية أكبر مما قوبل به ، وهو في نظري إن كان سيكتب له
البقاء فانما سيكون ذلك بسبب قيمته الأدبية والأسلوية أكثر مما سيكون بسبب
قيمه الفكرية . وليس هذا نوعاً من الطعن فيه ، فالأفكار ، كما نعلم جميعاً ، في
مجالات العلوم الوضعية والمناهج الفكرية لاتكف عن الحركة والتغير ، خاصة
في بيئة نشطة يتساوى فيها الحاضر والماضي من حيث القدرة على الابتكار
والإبداع مثل البيئة الاوربية .

على كل حال ، إن هذا الكتاب يختلف عن دراسات فوكو السابقة ، التي
يعنى فيها بتحليل تجربة واحدة أو فكرة غالبية ، وذلك بما يطرحه فيه من رؤية
شمولية تتيح له تفسير مجموعة متعددة من العلوم والممارسات الفكرية خلال
ثلاث فترات متميزة من تاريخ الفكر الغربي ، وهي عصر النهضة والعصر
الكلاسيكي والعصر الوضعي بما يتضمنه من انعكاسات على الفكر الأوربي

المعاصر . لذلك لم يسلم هذا الكتاب من ألوان من الضعف والنقص مثل كثير من كتابات الفلاسفة الذين يعنون ببناء النظريات الشمولية أو الرؤى الكلية مثل هيجل ، شبنجلر أو ماركس ، وهو لهذا السبب نفسه قد تعرض لنوعين من النقد : نقد يهتم بالجزئيات والتفاصيل التاريخية ، وهو نقد يتسم في معظمه بالطابع الإمبريقي ويمكن اعتبار كتاب « مركيور »^(١٥) خير ممثل له ، ونقد فلسفي نظري يعنى في المقام الاول بأنساق الخطاب الفلسفي وبفعالية أو عدم فعالية المداخل النظرية المقترحة ، خاصة وأن المادة الخاضعة للدرس والتحليل هي جزء من التاريخ العام للفكر الغربي في فترات التكوين أو التأسيس . ولقد مثل هذا التيار في معظمه أقران فوكو وبعض تلاميذه النابيين ، وعلى رأسهم جميعا دولوز ودريدا وميشيل سير والأمريكيان دريفوس وراينو . هذا بالإضافة إلى ألوان أخرى من النقد تعرض لها فوكو بصفة عامة ، وهي تشمل نوعين رئيسيين : نوعا أيديولوجيا بحثا مثله سارتر وهنري لوفيفر وكثير غيرهم من أفراد « العشيرة » الماركسية ، ونوعا آخر اختص به المؤرخون ومعظمهم معارض ، وإن كان من بينهم قلة مؤيدة يأتي على رأسها المؤرخ النابه « بول فين »^(١٦)

وإذا كان لابد من ذكر بعض الأمثلة من النقد الذي وجه إلى فوكو ، فلعل أهم مأخذ عليه هو أنه لم يعر اهتماما كبيرا لدور « الفيزياء » كما نشأت عند جاليليو وديكارت ثم نيوتن في تأسيس المنظور الاستعمولوجي للعصر الكلاسيكي ، وأنه بدلا من أن يعنى بالبنية الرياضية أعار كل اهتمامه للعمليات التصنيفية والقواعد المنظمة لها ، كأنما هذه القواعد تجب كل الممارسات العلمية التي تشكل الرؤية المعرفية الخاصة بكل من القرن السابع عشر والثامن عشر . كما عيب عليه كذلك أنه أعطى الأولوية في تفسيره لفكر عصر النهضة للنظريات الباطنية التي تقوم على السحر والتأويل الرمزي مهتما بأمثال الدروفاندى وكامبانيلا وبتروس راموس وجيامبتستا ديلابورتا وبراسيلز أكثر من اهتمامه بمونتي الفرنسي (Montaigne) ورابليه وإيرازم أو أندريه فيزال^(١٧) . كما نلاحظ ، إضافة إلى ذلك ، أن مبدأ « الظاهرية » (extériorité) الذي

يتوصل الكاتب إلى استخلاصه من استقراءه لعملية تكوين علوم اللغة والاقتصاد والتاريخ الطبيعي إبان القرن السابع عشر يتفق إلى حد بعيد مع مايسميه المؤرخون « بالثورة العلمية الثانية » لهذا القرن ، والتي يعرفها المؤرخ « بير شونو » بأنها نوع من « رد العلم إلى الوضع الفينومينولوجي »^(١٨) ، وهو نفس المبدأ الذى نراه يعمل على تقويض نظرية الأنماط الكلاسيكية وتحرير الرؤية الواقعية التى تأخذ فى الظهور عبر الأدب (عند La Bruyère مثلا) وبعض الاتجاهات الفنية (عند Chardin و Greuze) . كما ان مفهوم « النظام » الكلاسيكي ، الذى بلوره فوكو ، قد سبق لكثير من المؤرخين والفلاسفة إبرازه وتفسيره فهو لا يشكل أية رؤية جديدة ، وإن كان هناك جديد عند فوكو ، فهو ، من غير شك ، اهتمامه الملحوظ بإبراز أفكار وتصورات كتاب الدرجة الثانية أو الثالثة ، الأمر الذى يفسر لنا غياب معظم الأسماء اللامعة التى هيمنت على العصر الكلاسيكي وعلى رأسها ، غير من ذكرناهم ، لينترو سسينوزا .^(١٩)

وأخيرا يمكن لوم فوكو على رؤيته البالغة البساطة لما يسميه « بالأرضية الاستمولوجية » الحاملة للممارسات الفكرية والتى تتسم لديه ، فى فترة هيمنتها وانتشارها ، بالواحدية والانغلاق التام ، وهو الأمر الذى يستبعد التغيرات الفكرية والتعدد الزمنى فى الرؤى المعرفية الخاصة بعصر من العصور ، إذ ليس من الضرورة بمكان أن تكون الهيمنة لرؤية دون غيرها ، وليس من الضروري فى حالة هيمنة رؤية دون غيرها أن تلعب وحدها دور النموذج الحتمى وبطريقة آلية بالغة الدقة والانتظام ، وإلا كيف يمكننا أن نفسر تعايش مفاهيم مختلفة وغير متعاصرة عند مفكر من المفكرين ؟ ومصدق ذلك أن النظريات الميتافيزيقية السائدة عند ديكارت ، الذى لا يميز بين العلم والميتافيزيقا بقدر ما يميز بين العلم ذى الأساس الميتافيزيقى واللاهوت^(٢٠) ، تنتمى أساسا إلى فكر العصور الوسطى ، وأن الإسهام الرئيسى لهذا الفيلسوف ، وهو تمثيل المكان كمياً وترجمة الوقائع الهندسية فى صورة معادلات جبرية ، يتعايش مع أفكار بالية وعقيمة كمفهوم الملاء الذى يفترض عدم وجود الفراغ ، وفكرة

آلية الحيوان^(٢١) ؛ وكيف يمكن تفسير الطابع المركب لفكر ليبتز الذى يعد ، بالرغم من كلاسيكية تصوره لنظام العقل والعالم ، رومانتيكيا باستشعاره للمعنى والغموض وبتصوره للتاريخ فى شكل « إسقاط زمنى لعالم المعقولات »^(٢٢) .

وأخيرا هل يمكن موزاة لوك وهيوم أو كوندياك بيركلى واعتبار مناهجهم الفكرية ضربا من التنوع الناتج عن أرضية معرفية واحدة ، أو مضاهاة نيوتن الذى يعنى عناية خاصة بالملاحظة والتجربة بديكارت العقلاني الصارم الذى يعطى الأولوية للحدس الرياضي على حتميات الواقع وضروراته ؟^(٢٣) .

من الواضح اذن أن هذا النوع من النقد لا يمكن له أن ينتهي ، وهو ، فى نظرنا ، ملازم لكل المحاولات الجريئة التى يقوم بها بعض المفكرين لبناء أنساق أو نظريات فكرية شاملة ، وفوكو ، بالرغم من انفتاح فكره وقبوله بالتعديل والتصويب ، كما سبق أن أشرنا الى ذلك ، يخضع أراد أو لم يرد ، لحتمية الآليات الفكرية التى وضع لبناتها منذ بحثه الأول الشهير عن « تاريخ الجنون » . معنى ذلك ، أن هذه الحرية ، التى يلزم بها الكاتب نفسه ، هى فى نهاية المطاف حرية محدودة ، اذ أنه لا يمكنه ، مهما يكن الامر ، القبول بأفكار تعرض أنساق منهجه الفكرى للتناقض . غير أن بعض هذه الحتميات ، التى فرضها على نفسه ، غالبا ماتدفعه ، للأسف ، إلى مواقف شبه مستحيلة ، وإلى نوع من العدمية الفكرية ، التى يستلهمها من نيتشة ، والتى يصل بها أحيانا ، جادا أو ساخرا لاندري ، إلى ضروب من الاستحالة المنطقية .^(٢٤) ونحن نقصد بذلك أن فوكو يصل ، فى نهاية المطاف ، إلى الشك فى كل ألوان التفاسير التى تقدم للفكر الغربى طالما أن التقاء منهجه الاركيولوجي بجينيولوجيا الفكر النيتشوى قد علمه هذه الحقيقة الاولى المرة ، وهى أننا لانجد أنفسنا أبدا أمام حقائق أو مسلمات موضوعية ، اذ مهما بحثنا فى أصول الفكر سواء أكان ذلك فى صورته المنطقية والعلمية أو فى صورته الأخلاقية لن نعثر الا على « تفسيرات » جاهزة ، تفسيرات ناتجة عن تصارع علاقات القوى عبر التاريخ ، وهى تفسيرات تعبر فى الأساس ، وإن اتخذت صورة الحقائق والقيم

المثلي ، عن وجهة نظر الفئات المتصارعة وإرادة القوة التي تمثلها سواء القوى المهيمنة منها أو الضعيفة المغلوبة على امرها .

إلا أن فوكو ، كما يبدو ، لا يصل الى هذه القناعة منذ بداية حياته الفكرية ، فهو ، كما نراه في المرحلة « الاركيولوجية » ، التي توازي الجانب النقدي من نظريته للخطاب في مقابل الجانب « الجينيالوجي » أو التكويني الوضعي الذي سيكملها ، لا يريد بأية حال من الأحوال أن يتجاوز حدود الحقل الخطابي ، وذلك إلى درجة أن مايقوم به من تحليلات هو عبارة عن مجرد وصف دقيق لموضوعات الخطاب ولما يسميه « بالممارسات المعرفية » . ومما يزيد الأمور صعوبة وتعقيدا أن فوكو يبدأ في التشكيك ليس فقط في الأنساق المعرفية الجاهزة ، وإنما كذلك في وحداتها الصغرى المكونة لها ، مثل الجملة النحوية والجملة المنطقية راغبا في ذلك استبعاد كل أنواع الاحكام المسبقة التي قد تحملها في طياتها هذه الوحدات . وهو مايعنى أن فوكو سيقوم بوصفه وتحليله للمنطوقات أو « ذرات » الكلام بعيدا عن كل مفهوم للصحة والصواب أو الفاعلية الاجتماعية بغية إبراز ، كما يدعي ، طبيعتها الحديثة المحضة ، أى عشوائية ظهورها وتلقائيتها الذاتية في العمل والتحول بدون اسقاطات خارجية .

ولكن ياترى كيف يمكن لهذا الوصف الذي يناط به تحليل ظهور وانتظام واختفاء عدد من المنطوقات المعزولة تماما عن أى سياق تاريخي أو اجتماعي أو فكري أن يقوم ؟ وكيف يمكن لهذا الوصف أن يعبر عن انتظام هذه المنطوقات داخل الخطاب ، أو المؤسسة التي تُبرز وظيفته من غير أن تكون هناك غاية توجهه أو عملية تنظيم واعية وهادفة تحمله ؟ ونحن لا نشير هنا ، بالطبع ، إلى وعي منشئي الخطاب أنفسهم وإنما إلى وعي دارس الخطاب ومفسره الذي يتخذ منه موضوعا لبحثه وتأملاته . ذلك أن هذه العشوائية المزعومة للأحداث الخطائية لن تكون ، في نهاية الأمر ، إلا ضربا من الانتقائية التي يمارسها الباحث تجاه الظواهر المعرفية . وهنا تكمن ، في ظننا ، نقطة الضعف الكبرى التي تقوم عليها فلسفة الخطاب عند فوكو .

فوكو يقرر بأن المنطوقات نادرة، وهي ، كما نرى ، نادرة فعلا سواء من خلال تحليلاته للأسس المعرفية الأربعة التي يقوم عليها فكر عصر النهضة والتي يجيها جميعا مبدأ « التشابه » ، أو من خلال تحليلاته لثنائية « التماثل » و « الاختلاف » المؤسسة للفكر الكلاسيكي ، أو لمقولة « التاريخ » التي تشكل خلفية الفكر الاوربي الحديث . وليس من شك في أن هذه المنطوقات قد تختلف تارة وقد تتشابه تارة أخرى مع المبادئ والقوانين المعرفية التي توصل اليها المؤرخون والمفكرون في أبحاثهم ، وإن لم يقل أحد قط بأن اكتشافه لها كان مجرد نتيجة عشوائية فرضتها عليه أحداث التاريخ نفسها في تناثر لا يعرف التنظيم ولا الترتيب ، خاصة ونحن هنا أمام حقول معرفية ترتبط ارتباطا وثيقا بحاجات المجتمع وأهدافه العملية والاستراتيجية . وإذا كان فوكو قد أفاض في وصف خصائص المنطوقات في دراسته النظرية الموسومة بـ « أركيولوجيا المعرفة » (١٩٦٩) ، إلا أنه ، في الواقع ، لم يفسر لنا على الاطلاق كيف اختار المنطوقات التي بنى عليها دراسته ل « تاريخ الجنون » ، ثم دراسته ل « نشأة الطب العيادي » ، وهي دراسات تقوم ، في الأغلب ، على انطباعات عامة ، وتعتمد على أنواع من « الآليات » الاخراجية كعمليات العزل والاقصاء في تحديد ظاهرة الجنون ، وعملية توزيع الأضواء والظلال ومقابلة الظاهر بالخفي أو السطحي بالعميق في تحديد ظاهرتي الملاحظة والتجربة الناشئتين في المجال الطبي . نقول إنه إذا كان قد أفاض في هذا الوصف وبالغ فيه بطريقة لاحقة ، فإن فصله ، بالإضافة الى ذلك ، لهذه المنطوقات عن كل خلفية اجتماعية جعلها ، في الواقع ، تدور في حلقة مفرغة ، كما جعله يصل ، في نهاية المطاف ، إلى طريق مسدود . ومن هنا نشأت هذه الضرورة التي دفعته إلى القبول بربط الحقول المنطوقية ، وذلك بعد التقابل بالفكر النيتشوي ، بعلاقات القوى الاجتماعية واستراتيجياتها التوزيعية عبر التاريخ .

ولربما قد يبدو غريبا أن نقول بأن فوكو قد حاول في المرحلة الأولى من حياته الفكرية (المرحلة الأركيولوجية) الحفاظ على عملية الوصف والتحليل

في إطار المنطوقات الخطائية بعيدا عن كل تأثير للواقع ، بينما نلمس لديه مقابلة بين تجربة تاريخية فعلية للجنون وبين محاولة لصياغة نظرية أو خطاب وضعي للمرض العقلي يمثل في حد ذاته نتيجة حتمية لهذه التجربة ، ومقابلة كذلك . بين تجربة فعلية لممارسات إكلينيكية وبين محاولات تنظيرية وصلت إلى تقرير أهمية الملاحظة والتجربة في مجال العلوم الطبية وذلك من خلال ارتباطها الوثيق بتطور علوم الحياة في أواخر القرن الثامن عشر . وهذا هو ماتم بالفعل ، إلا أن فوكو ، كما رأينا ، قد حاول مرارا تصويب هذه المفاهيم التي توحى لنا بسبق التجربة على الخطاب ، وذلك في محاولة جاهدة منه لتقليص كل ارتباط بينه وبين المنهج الفينومينولوجي أو الإمبريقي . ومهما يكن من أمر ، فإن اعتراضنا لا يقوم على هذه النقطة بعينها ، وهي خاصية عدم فصل الرؤية أو الممارسة عن « اللغة » النظرية أو المنهجية الحاملة لها ، بقدر ما يقوم على غياب رؤية واضحة لعوامل أو طرائق ربط الخطاب ، بالرغم من خصوصية آلياته التي لا نجادل فيها ، بالواقع وضرورات هذا الواقع ، خاصة واننا لسنا بصدد مجال أدبي بحث ، وانما بصدد ممارسات معرفية وعلمية ذات طابع عملي أو تطبيقي .

إن فوكو ، من غير شك ، لمن خيرة الكتاب الذين يبرعون في وصف المؤسسات الاجتماعية أو الإدارية أو السياسية ، كما أنه من أدق محلي الخطاب الاستيمولوجي ، الا أنه لا يملك الأدوات التصورية الكافية للربط بين المستويات الواقعية والنظرية ولا لتفسير حركة انتقال المؤثرات أو المفاهيم من مجال إلى مجال . كما أنه باصطناعه لمبدأ التناثر أو التشيت المنطوق في وصف الحقول المعرفية يحرم رؤيته من أى اساس موضوعي تقوم عليه ، ولا يشفع له في ذلك تعلقه بالقبليات التاريخية التي ترسم لنا حدود الممارسات الخطائية ، لانها ، من غير محور ارتكاز محدد ، لا تؤسس أية إشكالية معقولة أو مفهومة ، مثل « برادجمات » كوهن (Kuhn) ، طالما هي ، في نهاية الأمر ، ليست إلا علامات تاريخية خارجية صرفة . من ثم كان لزاما على الكاتب ان يضيفي على « تناثراته » الأركيولوجية هذه عمقا أو خلفية توضيحية تضيئها وتكشف العلاقات الخفية التي تربط بينها وبين القوى الاجتماعية الموجهة لها ، وللخطاب بعامة ، وهذا هو ماسوف نراه من خلال نظرية السلطة

(١) لعل هذه الفكرة تبدو غريبة في الفكر الفلسفي « النظرى » ، ولكنها ، في الواقع ، ليست كذلك ، إذ أن بعض الفلاسفة ، مثل « نيتشة » و « أفلاطون » قديما ، وكثير من الكتاب المعاصرين الذين يجمعون بين الإنتاج الأدبي والفلسفي ، لهم منحى خاص يشكل مزاجا فريدا بين التصورات والخيالات الأدبية وبين الأفكار والمفاهيم المجردة . ولعل الملاحظة التي تلفت النظر عند « جان — بول سارتر » هي هذه العلاقة التي تنعقد بين « الوجود — فى — ذاته » (الكينونة أو الوجود المتشئ) وبين صور الوحل والزوجة والثقل وحالات الغثيان والاشتمزاز والقرف ، ثم العلاقة بين « الوجود — لذاته » (الحرية الانسانية) وصور الانطلاقة والخفة والرشاقة ، بل وحالات شعورية لا يمكن أن تخطر ببال كجمعه في رواية « الغثيان » بين الموسيقى والصلابة وهي صلابة تعبر هنا ، من غير شك ، عن إرادة الاعتناق . كذلك يغلب على النسيج الفكرى عند نيتشة ، كما أوضح ذلك « باشلار » فى دراسته عن « الهواء والاحلام » ، عنصر الهواء وصور الارتفاع التى تتلاءم مع حالات الغضب والعنف التى تعتربه ، وتتوافق مع حركة الدفعات الحيوية التى تشكل الخلفية الانفعالية لفلسفته ، أما عند فوكو ، فإننا أمام عمليات كاملة من « الإخراج المسرحي » إذ نلاحظ لديه — كما لاحظ بعض الدارسين وعلى رأسهم « جيل دولوز » — وجود عدد غير قليل من النماذج التصويرية — وهى مايسمىها دولوز « دياگرامات » — التى تلعب دورا بالغ الأهمية والتركيز ليس فحسب فى بلورة الأفكار والمفاهيم والقضايا التى يسعى الكاتب إلى ترسيخها فى عقولنا ، وإنما كذلك فى إثارة ضروب من العواطف والانفعالات لدينا ، الأمر الذى يتلاءم مع الجانب أو الطابع الأدبي لهذه المؤلفات التى نحن بصدددها . ومن بين هذه النماذج التوضيحية ذات القدرة التعبيرية والتصويرية الهائلة : نموذج « سفينة المجانين » فى القرن السادس عشر ، ونموذج « بيت العزل » فى « تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكي » ، الذى غالبا ما يذكرنا ب « قصر الأهوال » فى أفلام الرعب ، ومشهد التعذيب ، وسجن « البانوبتيكون » كما تخيله « بنتام » والذى استطاع فوكو أن يجسده ببراعة تفوق الخيال فى كتابه « المراقبة والعقاب » .

(٢) Annie Guédez, op. cit., pp. 71-72

(٣) Michel Foucault, Résumé des cours. Paris, Julliard, 1989, pp. 10-11

(٤) إننا نعتمد فى هذا العرض التاريخي على دراسة « فنسان ديكومب » القيمة :

Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre*. Paris, Ed. de Minuit, 1979,
pp. 56-77

- (٥) المرجع نفسه ، ص ص ٧٧ — ٩٢
- (٦) المرجع نفسه ، ص ص ٩٤ — ٩٧
- (٧) Glaude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* op. cit., pp. 181-255
- (٨) Michel Foucault, *Resumé des cours*, op. cit., pp. 55-59
- (٩) Gilles Deleuze, *Foucault*, op. cit.,
- (١٠) المرجع نفسه ، ص ص ٥٥ — ٥٧
- (١١) إن فوكو سيتنكر ، بغرض التحرر النهائي من تأثير الفينومينولوجيا ، من هذه المحاولة التي يسعى فيها ، كما سعى الى تحديد التجربة الصامتة للجنون ، إلى تحديد نوع من « اركيولوجيا النظرة الطبية » . ان موقفه هذا يتطابق مع موقف الوضعيين الجدد . كما يعرفهم « كارل بوبر » حين يقول : « لم يكن يقبل قدماء الوضعيين على مستوى العلم أو الشرعية إلا المفاهيم (التصورات أو الافكار) المشتقة من التجربة ، كما يقولون ، أى المفاهيم التي يعتقدون بأنها قابلة للرد منطقيا إلى عناصر من التجارب الحسية كالإحساسات (أو معطيات الحواس) والانطباعات والإدراكات والذكريات المرئية أو السمعية ، الخ .. أما الوضعيون المحدثون فهم أقدر على ملاحظة أن العلم ليس نظاما من المفاهيم بقدر ماهو ، بالأحرى ، نظام من المنطوقات »
- Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique* : انظر (1959, 1968), Payot, 1973, p. 31
- (١٢) Gilles Deleuze, op. cit., pp. 58-60
- (١٣) المرجع نفسه ، ص ص ٦١ — ٦٥
- نريد أن نوضح أن « وجود » اللغة بالنسبة لفوكو هو في أولويته الجذرية ومصدريته الأساسية نوع من « الصدفة الأساسية » . من ثم نراه يقول لنا ، بصدد دراسته عن « ريمون روسيل » بطريقة لا تخلو من شاعرية غريبة : « إن ماهو أساسي فيما يقوم بالصدفة لا يتكلم عبر الكلمات ، ولا يمكننا أن نستشفه عبر منعطفاتها . فهو دفعة اللغة وحضورها المفاجيء : هذا المخزون الذي تنبثق منه الكلمات — هذا التراجع المطلق للغة بالنسبة لنفسها والذي يجعلها تتكلم . إنه ليس ليلا يتخلله الضوء ولا نوما مضيئا ولا حتى يقظة ناعسة . إنه حد

اليقظة الذي لا يمكن تجاوزه ، وهو الذي يشير إلى أنه حين تحين لحظة الكلام ، تكون الكلمات موجودة بالفعل ، أما قبل الكلام فلا يوجد شيء . انظر ص ٥٤ من :

Michel Foucault, Raymond Roussel. Paris, Gallimard, NRF, 1963, p. 54.

- (١٤) انظر بصدد الخطاب وعلاقته بالحقول الا — خطائية دراسة :
- H.Dreyfus et P.Rabinow, Michel Foucault, op. cit., p. 103
- José-Guilherme Merquior, Foucault, op. cit., (١٥)
- Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire, op. cit., (١٦)
- J.G.Merquior, Foucault, op.cit., p. 48 et 67 (١٧)
- Pierre Chaunu, La Civilisation de l'Europe des Lumières. Paris, Arthaud, 1971, p. 224 (١٨)
- Mohamed El Kordi, " Archéologie de la pensée classique ", in (١٩)
- R.H.E.S., Paris, 1973
- Michel Serres, Hermes ou la communication. op. cit., p. 128 (٢٠)
- Jacques Chevalier, Histoire de la pensée. T III. La pensée moderne. (٢١)
- Paris, Flammarion, 1961, pp. 131-146
- Ernest Cassirer, La philosophie des lumières (1932). Paris, Fayard, (٢٢)
- 1966, p. 82
- (٢٤) يقول فوكو بصدد نيتشة : « إذا كان التفسير ليس بقابل للإنتهاء قط ، فلسبب بسيط ، وهو أنه ليس هناك ما يفسر ؛ إنه ليس هناك على الإطلاق بشيء أولى حتى يفسر ، إذ أن كل شيء ، في قرارة الأمر ، هو تفسير ، وكل علامة هي في ذاتها لا الشيء القابل للتفسير ، وإنما تفسير لعلامات أخرى . انظر :
- Nietzsche, Minuit, p. 189 cité par Vincent Descombes, op. cit., p.

الجزء الثالث

السلطة والأخلاق

١ — نظرية السلطة

لقد استعرضنا في الجزء الأول من هذه الدراسة قواعد الخطاب الأركيولوجي والوظائف المختلفة المنوطة به ، وأوضحنا دور الاستراتيجيات اللامعرفية المؤثرة في توجيهات الفكر الغربي ، ثم رأينا في الجزء الثاني عمل هذه الاستراتيجيات من خلال الممارسات العلمية والمعرفية التاريخية ، وهي ممارسات دلت على أن « الإنسان الغربي » قد تموضع من خلال ثلاثة أشكال معرفية أساسية ، وهي التي حددت له عالمه من القيم والمثل والمعاني ، كما تضافرت على تكوين « موضوعيته التاريخية » وتحويلها إلى « ذات » . إلا أن هذه الذات لن تبرز بصورة واضحة ، كما سوف نرى ، إلا من خلال دراسة فوكو لأنماط المعرفة الجنسية ودورها في تحديد الفلسفة الأخلاقية المكونة لمعالم الشخصية الغربية . مهما يكن من أمر ، إن هذه الأشكال المعرفية هي التي سبق لنا دراستها في الجزء الثاني من هذه الدراسة ، وهي الخاصة بهيمنة النحو العام والفيلولوجيا على « الذات الناطقة » ، وهيمنة الإقتصاد وضرورات العمل والإنتاج على مقدرات « الذات المنتجة » ، وأخيرا هيمنة التاريخ الطبيعي والبيولوجيا على ظروف حياة الإنسان وموضعه في صورة الكائن الحي ، كما برز هذا التموضع في صور من الممارسات المُجزّئة التي عملت على فصم الذات وإحداث ألوان من الصدع إما في دخيلة الانسان ، وإما في علاقته بالآخرين ، كما رأينا في تجربة الجنون ، وهو الأمر الذي أدى إلى ظهور هذه التقسيمات الثنائية المغرضة التي تصنف الأفراد إلى مجانين وأسياء ومرضى وأصحاء وخيئين ، والتي سيطرت طويلا على ممارسات علم النفس الوضعي^(١) .

أشكال السلطة وميكانيزماتها :

إن تموضع الذات الانسانية لا يتم فقط ، في نظر فوكو ، عبر علاقات الإنتاج والعلاقات المعرفية ، وإنما يتم كذلك عبر علاقات السلطة . إلا أن مفهوم السلطة عند فوكو يختلف كثيرا عن النموذج الاجتماعي الذي بلوره « دوركايم » ، والذي يرد فيه الظاهرة الاجتماعية في كليتها إلى نوع من السلطة الضابطة الملزمة ، سواء أكان ذلك على مستوى السلطات الحاكمة أو على

مستوى المؤسسات الدينية والأسرية ، وعن النموذج القانوني الذي يربط بين السلطة والشرعية ، ويردهما دوماً إلى دور الحكومة المركزية وما ينبثق عنها من تشريعات ، وهو الأمر الذي يجعل مبحث السلطة لا يتجاوز أحد أمرين : فهو إما ينصب على مناقشة الظروف الضرورية لقيام الشرعية ، وإما مُعبر ، على طريقة ماركس ، عن دور الطبقة الاجتماعية التي تمتلك عبر جهاز الدولة سلطة القرار وسلطة الاستخدام الأمثل لقوى الإنتاج^(٢) .

أضف إلى ذلك ، أن أى نوع من أنواع السلطة السياسية لم تنقصه ، حتى في عنفوان الاستبداد ، الطغيان ، وسائل التبدير أو التفسير العقلاني ، ومن ثم اهتمام الفلسفة منذ كانط ، كما يقول فوكو ، وفي الواقع منذ ماكيافلي ، بتحليل هذه العلاقة التي تربط بين السلطة وبين العقلانية السياسية . غير أن فوكو لم يعن ، كما يقول ، بتتبع ظاهرة العقلانية بصفة عامة ، وبنموها عبر ميكانزمات تكوين واستتباب نظام المجتمع الغربي الحديث ، كما فعلت مدرسة فرانكفورت^(٣) ، إذ كان همه منصبا على تحديد ألوان من عمليات الترشيح الجزئية أو العقلنة البالغة الخصوصية ، ونهى التي يمكن استخلاصها من بعض التجارب الاجتماعية والحضارية البالغة الدلالة مثل الجنون والجريمة والمرض والجنس . بل إن الأهم من ذلك كله هو أن فوكو استطاع أن يبلور نوعاً جديداً من أنواع البحث عن وسائل العقلنة والترشيح التي لازمت نشأة المجتمع الليبرالي الحديث . فهو لا يحلل السلطة بطريقة صورية مجردة ، ولا انطلاقاً من معقوليتها أو ضرورتها الداخلية وإنما من حيث انعكاساتها على المجتمع في كليته من خلال جميع صور المقاومة التي تتشكل فيها ، وهو الأمر الذي يمكنه من تحليل علاقات القوى الفعلية من خلال تصادم الاستراتيجيات الاجتماعية المتعارضة والأهداف السياسية الملازمة لها^(٤) .

على هذا النحو يجد فوكو أمامه حشداً هائلاً من حركات المقاومة والمعارضة التي يجدر دراستها وتحليلها ، غير أنه يعنى ، في الواقع ، بالصراعات « المباشرة » التي تحدث عبر توزيعاتها وتناثرها في جسم المجتمع آثاراً سلطوية

بعينها . ومثال على ذلك ما يحدثه نظام مثل الثورة من صراعات فوضوية وحركات تخلخل للسلطة المركزية ، أو ما يبذله الأفراد من صراع للحفاظ على فرديتهم ومن مجهودات ، في الوقت نفسه ، ضد كل محاولات التفرقة بينهم وبين أقرانهم ، وكذلك الصراعات التي تتم ضد الامتيازات والاحتكارات المعرفية ، أى كل أشكال المعرفة التي تتوزع وفقا لمراكز القوى في المجتمع . إن هذه الصراعات المختلفة يُقصد بها الحفاظ على هوية المحكومين أو الخاضعين للسلطة ومقاومة كل ألوان العنف والبحث والاستقصاء التي يمكنها أن تؤثر على هذه الهوية أو تشكيلها وفقا لمنظور القوى الفوقية . ولا شك أنه من خلال هذه الأشكال من الصراعات يتحول الأفراد إلى « ذوات » واعية ، إذ أن الذات تكتسب من خلال عملية المقاومة ضد كل ألوان القهر والقمع ، كما يذهب فوكو ، معنيين : معنى الخضوع والتبعية لنظام الضبط تجاه القوى المهيمنة ، ومعنى المحافظة على الهوية وتماسكها عبر عمليات إدراكها والوعي بها^(٥) .

ويعتقد فوكو أن السائد حاليا في المجتمعات الغربية هو الصراع ضد كل أشكال إخضاع الذاتية الفردية وطمس تلقائيتها وحريتها ، وإن كانت ضرورات الصراع ضد عوامل الاستغلال الاجتماعي لم تختف تماما . ويعتقد كذلك بأن هذا النمط من الصراع قد نشأ مع حركة الإصلاح البروستانتي إبان القرنين السادس عشر والسابع عشر ، وذلك بقدر ما رُسِّخ الاحساس خلال القرن السادس عشر بأن الدولة تمثل نموذجا لسلطة لا تعنى بشئون الأفراد وإنما بمصالح الجماعة ، أو ، كما يقول ، بمصالح الطبقات السائدة . إلا أنه إذا كانت سلطة الدولة تتميز بقوة هائلة بسبب الأشكال والصيغ الشمولية التي تتيح لها النفاذ إلى كل مناحي الحياة الاجتماعية ، فهي لا تخلو ، مع ذلك ، من تقنيات ووسائل دقيقة لتطويع الأفراد وصبغهم بالطابع الشمولي الضروري لإحكام السيطرة عليهم . ولقد ورثت الدولة ، في هذا الصدد ، تقنية سلطوية كنسية قديمة وهي كما يقول فوكو ، « السلطة الرعوية » .

إن فكرة السلطة الرعوية قد وُجدت ، وفقا لدراسات بول فين ، في بعض النصوص اليونانية القديمة ، إلا أن هذه السلطة قد عرفت انتشارا كبيرا في الشرق ، وبالذات لدى العبرانيين وهي كانت ترتبط لديهم بجماعة متنقلة أكثر مما ترتبط بأرض ثابتة ، وكان الهدف منها قيام « الراعى » بتوفير الغذاء « لقطيعه » والسهر عليه وتحقيق نجاحه كما أن هذه السلطة لم تكن تفرق بين أهمية الفرد وأهمية الجماعة إذ أن نجاة فرد بعينه قد تساوى نجاة جماعة بأكملها ، ولقد ورثت الكنيسة الغربية هذه السلطة وجعلت منها ركيزتها في حكم النفوس والعمل على إنقاذها(٦) . وتختلف هذه السلطة عن السلطة السياسية اختلافا كبيرا ، فهي مكرسة لانقاذ أرواح الأفراد في العالم الآخر ، وهي لا تطالب بتضحية من أحد قبل أن تقبل بها في نفسها ، كما أنها لا تعنى فقط بمصير الجماعة وإنما بحياة كل فرد ، وهي تستطيع عن طريق طقس الاعتراف التوصل إلى استكناه الضمائر والاطلاع على خفاياها ، الأمر الذى يؤهلها تأهيلا كبيرا لتوجيهها والتأثير عليها . وهي أخيرا لا تقوم على مبدأ السيادة والهيمنة وإنما على مبدأ الهبة والنذر ، ولا تتسم بطابع الإلزام القانونى العام وإنما تتساوق مع الحياة وتولد حقيقة الفرد بحيث لا تجبها حقيقة أخرى(٧) .

ويذهب فوكو إلى أن الدولة تعمل ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، على الاستحواذ الفعلى على هذه السلطة الرعوية وعلى دمجها بممارساتها الخاصة بمعاملة الأفراد ، وهي بالطبع لا تتبنى هذه السلطة على علاقتها ، خاصة وأن الاتجاه الفكرى فى القرن الثامن عشر يميل إلى حركة التنوير العقلانى المناهضة للكنيسة . لذلك نراها بدلا من الاهتمام بالجانب الروحى أو الدينى تعنى بتوفير الظروف الملائمة للمحافظة على الصحة العامة وعلى توفير الرخاء ووسائل الرفاهية للمواطنين ، الأمر الذى يفسر لنا تزايد أهمية وظيفة الطبيب فى مجتمع القرن الثامن عشر بعد أن كان مثار السخرية طوال العصور وحتى القرن السابع عشر ، وذلك على حساب الدور الاجتماعى والتربوى والروحى الذى كان يقوم به رجل الدين فى المجتمع التقليدى . على هذا النحو تؤول السلطة الرعوية بالتدريج إلى التنظيمات الخاصة بالدولة كالبوليس وإدارة المستشفيات ، بل وإلى

بعض المؤسسات الخاصة كجمعيات المساعدة والأسر . ولقد أدى تعدد أجهزة هذه السلطة وانتشارها في أرجاء الدولة إلى تركيز المعارف والمعلومات الضرورية لبسطها حول قطبين رئيسيين : قطب خاص بالسكان كانت تجمع بصدده كل أنواع المعلومات الكمية والاحصائية ، وقطب خاص بالأفراد كانت تجمع بصدده كل ضروب المعارف التحليلية . من هنا يرى فوكو أن الذاتية المتوارثة ليست إلا النتيجة الحتمية لهذه العمليات من التطويع القهري التي فرضتها الدولة الحديثة على شخصية الأفراد (٨) .

إن الاهتمام بقضايا السكان يرتبط ارتباطاً قوياً بمنظور الثروة القومية ، وهو أهم الأکبر لمعظم البلدان الأوربية خلال القرن الثامن عشر ، ولا يغيب على أحد كتابات مالطس وكانتيون (Cantillon) وموهو (Moheau) في هذا الصدد ، ومن ثم كان الاهتمام بجمع البيانات الكمية وتوفير الاحصائيات الخاصة بالسكان واضحاً منذ القرن السابع عشر ، إلا أنه لم يتخذ شكلاً منهجياً ، على الأقل في فرنسا ، إلا منذ بدايات القرن الثامن عشر . وليس من شك في أن الغرض الأول من هذا الاهتمام هو توفير جباية أفضل للضريبة وحصر أكثر دقة لمصادر الثروة الوطنية التي كان يعد السكان من أهم مقوماتها (٩) . مهما يكن من أمر ، فإن فوكو يربط بين هذا الاهتمام وبين تحول بالغ الدلالة في مفهوم الدولة ، وهو التحول الذي ينقلها من مجرد الارتباط بالأرض إلى ارتباط أوثق وأعمق بالسكان ، وهو الأمر الذي يترتب عليه تغير في الأهداف وقيام مشكلات وتقنيات جديدة . ومن هذا المنظور يلاحظ فوكو أن سلطة الحكم في المجتمعات اليونانية والرومانية القديمة لم تكن تعنى بقضايا الأفراد أو بطرق معيشتهم وحياتهم الخاصة ، وأن السلطة الرعوية ، كما رأينا ، لم تنتقل إلى الغرب إلا مع انتشار المسيحية بحيث يظل الوضع ثابتاً حتى حلول القرنين الخامس عشر والسادس عشر اللذين يشهدان تصدع هذه السلطة ، ثم انتقالها التدريجي إلى الدولة المركزية الصاعدة على إثر التحولات الاقتصادية والسياسية الهامة التي تحدث في التركيبة الإقطاعية للمجتمعات الأوربية .

في هذين القرنين لم تنقرض السلطة الرعوية تماما وإنما بدأت تظهر بجانبها صيغ أخرى من صيغ التوجيه الروحي والإرشاد التربوي ، كما ظهرت مباحث عديدة في فنون إدارة شؤون الأولاد والأسرة والضيقات وطرائق التعامل والسلوك مع الطبقات العليا(١٠) وكيفية الحكم وسياسة شؤون الدولة ، الأمر الذي يتلاءم أكثر مع نشأة العلاقات الاجتماعية الجديدة وإنحسار عادات المجتمع الاقطاعي . ولقد كان لذلك أثره الكبير ، كما يذهب فوكو ، في بلورة ما يشبه الفن الأمثل للحكم أو لممارسة سلطة القيادة ، وذلك حول مبدأ جديد لم يعرف من قبل وهو مبدأ « مصلحة الدولة (Rai son d'Etat) » . ولا شك أن ترسيخ هذا المبدأ الجديد يعنى نهاية الفضائل التقليدية التي كان يقوم عليها نظام الحكم من قبل مثل العدالة والحكمة والسماحة واحترام الشرائع الالهية والتقاليد والأعراف البشرية ، ذلك أنه حينما يصبح الحكم غاية في ذاته ، فإنه يؤسس نوعا من العقلانية الجديدة التي تولد فضائلها الخاصة بها كالحيلة والحذر ، بل وسنراها عما قريب تبرر ، عند ميكافيللي ، استخدام كل وسائل العنف والغدر والخيانة(١١) طالما أنه ليس هناك التزام أخلاقي يقيد الحاكم ويملي عليه مسيرته .

إن قيام مبدأ مصلحة الدولة يتفق مع انهيار فكرة الحكم الامبراطوري بعد انهيار الدولة الرومانية ، ومع غياب أية غاية عليا تجمع بين مختلف السیادات الإقليمية في إطار تجمع أوسع وأعم . إن هذا المبدأ يدعم ، على كل حال ، فكرة الدول الخاصة والمستقلة ، ولكنه لما كان تفتت السلطة الامبراطورية يؤدي إلى تصارع هذه الدول أو الدويلات فيما بينها ، فإن الشغل الشاغل لها لا يصبح شرعية الأمير أو الحكم بقدر ما يصبح تنمية قوتها وإمكانيتها حتى تستطيع أن تحافظ على استقلالها وأن تدافع عنه ضد الدول الأخرى التي تعمل على تهديدها ، وهو الأمر الذي يتطلب تنمية القدرات والمعارف اللازمة لتحقيق القوة والحفاظ على السيادة وبسطها ، في مرحلة لاحقة ، على الآخرين . وغالبا ما تتم ، وفقا لفوكو ، تنمية القدرات التكنولوجية والأساليب المعرفية لهذه الدول في شكلين أساسيين : أولهما عن طريق تطوير « تقنية دبلوماسية — عسكرية » بواسطة اللجوء إلى المحالفات العسكرية

وتنمية القدرات الحربية وذلك بهدف الوصول إلى نوع من التوازنات العسكرية بين الدول ، وثانيهما عن طريق تنظيم وتنمية القوى الداخلية للدولة وهو ما يوكل إلى إشراف وعمل قوة التنظيم الداخلى المسماة « بالبوليس » . أضف إلى هذا ضرورة تشجيع حركة التبادل التجارى والمالى نظرا لأن الثروة المادية الناجمة عن التجارة وتدفق المعادن النفيسة عامل هام من عوامل زيادة السكان والأيدى العاملة وارتفاع معدلات الانتاج وحجم التصدير وأخيرا تدعيم القوة العسكرية . من ثم ، نرى هذا الارتباط الوثيق فى عهود الرأسمالية التجارية بين السكان والثروة ، الأمر الذى يجعل منهما الهدف الأساسى لمصلحة الدولة .

وليس من شك فى أن مثل هذه المسائل المتعلقة بالسكان والمشاكل المرتبطة بهم كالمجاعات والأوبئة والتسول والضرائب ستكون من بين الضرورات الأساسية التى أدت إلى قيام علم الاقتصاد السياسى . ولعل هذا العلم ينمو ، كما يعتقد فوكو ، حينما يتم إدراك صعوبة تنظيم العلاقة بين السكان والموارد عن طريق الضغوط ووسائل الإلزام القهرية . ذلك أن العلاقة بين السكان والثروة علاقة متغيرة ، فالتجارىون ، على سبيل المثال ، يرون فى تزايد السكان ضرورة من ضرورات تزايد الثروة القومية وإثرائها . أما الطبيعىون ، فلا يرون فى السكان مجرد مجموع الأفراد القاطنين فى بلد ما ، ولا يرون أن عدد السكان ناتج عن ارادة الأفراد أو يمكن تحديده بطريقة أحادية عن طريق التشريعات . فالسكان ، فى نظرهم ، ليسوا إلا عاملا من عوامل عدة ، وليست كلها طبيعية بالضرورة ، ومن هذه العوامل النظام الضريبى ومدى ملاءمته للإمكانيات الفعلية للفئات الخاضعة للضريبة وحركة دوران العملة وتوزيع الدخل . ومعنى ذلك أن ارتباط السكان بعدد من العوامل المتغيرة يوسع النظرة إلى المشكلة السكانية ويربطها بالسياسة التنظيمية العامة للثروة القومية . من ثم يعتقد فوكو بأن السكان لم يعد ينظر إليهم كمجموعة رعايا خاضعين للقانون أو مجموعة من الأيدى العاملة المرتبطة بمحاجات وإمكانيات العمل إذ أنهم ، قبل كل شىء ، مخلوقات بشرية تخضع للنظام العام للكائنات الحية ، وهو

ما يفسح المجال لإمكانات اتباع سياسة تنظيمية تجاههم سواء عن طريق القوانين أو الحملات الارشادية الهادفة إلى تغيير سلوكهم تجاه موضوعات التناسل والحياة (١٢) .

إن السياسة التنظيمية كان يعهد بتطبيقها إلى الجهاز التنظيمي المسمى « بالبوليس » الذى كان من مهامته مساندة ودعم قوى الدولة بالحفاظ على الأمن والنظام العام والانضباط ومراقبة النظم أو القرارات الخاصة بتوفير الحاجات الضرورية للبقاء . لقد كان البوليس مكلفا على هذا النحو ، أى فى سبيل تدعيم قوة الدولة داخليا وتحسين موقفها خارجيا فى لعبة التنافس مع الدول الأخرى ، بصياغة ما يسميه فوكو « تكنولوجيا قوى الدولة » . وليس من شك فى أن السكان ، وخاصة بعد أن أبرز التجاريون أهمية دورهم فى إثراء الأمة ، كانوا يمثلون إحدى الدعائم الأساسية لهذه القوى . من ثم ، كان من الضروري لحسن إدارتهم التخطيط لسياسة صحية تعنى بوقايتهم ضد الأوبئة الفتاكة والحد من وفيات الصغار والاهتمام بتحسين وسائل المعيشة من مأكّل وملبس ومسكن وتوفير الرعاية الطبية اللازمة ، وهو ما يدخل فى نطاق ما يسميه الكاتب « بالسياسة التنظيمية للحياة » (Biopolitique) التى تقوم على فهم أعمق من السابق لخصائص القوى البشرية ، خاصة بعد تطور مفاهيم الصحة العامة أو الطب الاجتماعى وربطها بدراسة خصائص « الكائنات الحية » وتحديد السمات البيولوجية والباثولوجية التى كانت تعنى ببلورتها الأبحاث الطبية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (١٣) .

بالإضافة إلى ذلك ، يرى فوكو أنه لا يمكن فصل هذه السياسة التنظيمية للحياة عن إطار الترشيح السياسى الذى نشأ فى ظلّه النظام الليبرالى . وليس المقصود طبعاً بالنظام الليبرالى ماهيته من الناحية النظرية أو التصورات الايديولوجية التى تقوم عليها ، وإنما المقصود هو الممارسات والوسائل التى يجندّها ويلجأ إليها فى سبيل الوصول إلى أهداف محددة وواعية خاصة بتنظيم الدولة وبالغايات المرجوة من هذا التنظيم . ولعل أهم عامل من عوامل الترشيح فى المجتمع الليبرالى هو الاستخدام الأمثل للإمكانات الاقتصادية . ولكن هناك

فرقا جوهريا ، في نظر فوكو ، بين المقومات والمبادئ التي كانت تحكم فكرة مصلحة الدولة التي تجعل من الحكم غاية في ذاته ، وبين النظام الليبرالي الذي ينظر إلى نشاط الدولة في الحكم والتنظيم على أنه نشاط متجاوز دائما للضرورة . أى أنه من منظور الليبرالية ، التي تطرح المجتمع وليس الحكم كغاية ، لا يجدر ممارسة أية سلطة سياسية من غير توفروعي نقدي هو في حد ذاته أهم من أفضل الإنجازات الاقتصادية . بعبارة أخرى حينما تبني الدولة مشروعا ، لا يكون التساؤل الأهم بالنسبة للنظام الليبرالي منصبا على أفضل الوسائل وأقلها تكلفة لتحقيق هذا المشروع ، وإنما بالأحرى على مدى شرعية وغاية هذا المشروع . ولكن لا يجب لهذه الأسباب إعتبار الطرح الليبرالي لقضية الدولة والمجتمع الذي يمثل لاشك منظورا جديدا لنظام الحكم إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، ضربا من الخيال الذي لم يتحقق قط ، فهو بصرف النظر عن الطموحات الملازمة لكل نظرية ، أداة جيدة لنقد الواقع ، واقع الحكم الذي يتعين إصلاحه وترشيده والحد من عيوبه إلى أقصى درجة ممكنة . من هنا في نظر فوكو ، هذه التعددية التي يلاحظها في الليبرالية ، بحيث تبدو أحيانا كروية تنظيمية وإصلاحية للحكم ، وأحيانا أخرى في صورة معارضة قوية له ، وهو ما يتضح بجلاء من خلال الفكر الليبرالي الانجليزي ، وبالذات لدى بنتام واتباعه^(١٤) .

ويذهب فوكو ، انطلاقا من دراسات Rosanvallon ، أن الليبرالية وإن كانت قد تأثرت بواقع السوق ونظرية الاقتصاد السياسي ، فهي ليست بالضرورة نتيجة أو تطويرا لمبدأ السوق . ذلك أن السوق لم يكن بالنسبة لها إلا ضربا من الخبرة أو « التجربة المثالية » التي أوضحت بطريقة عملية تجاوزات الحكم . ولقد كان ذلك واضحا إبان أزمت الغلال المشهورة في فرنسا خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر . معنى ذلك ، كما يذهب الكاتب ، أننا لو تأملنا تحليلات « كينية » في جدولته الاقتصادية عن تكون القيمة ودوران الثروة في جسم المجتمع ، أو تحليلات « سميث » بصدد « اليد الخفية » التي تربط بين البحث عن الربح الشخصي ونمو الثروة القومية ، سوف نجد تناقضا

جوهرها بين الأداء الأمثل للظاهرة الاقتصادية وبين مضاعفة الإجراءات الحكومية . ولعل هذا هو ما وضع حدا للربط الذي كان يقيمه « التجاريون » بين مصلحة الدولة وبين الهيمنة على الممارسات الاقتصادية . أضف إلى ذلك أن الليبرالية ليست وليدة التصورات القانونية ولا الاقتصادية ، فهي لم تنشأ في إطار البحث عن مجتمع سياسي تعاقدى ، أو كانت اختيارا لنظرية اقتصادية دون غيرها ، وإنما كانت إحدى التقنيات التي أبرزت فعاليتها عندما طرحت الظروف التاريخية إمكانيات المفاضلة بين أنجز الوسائل لترشيد نظام الحكم . على هذا الأساس يتبين أن الصيغة القانونية كانت من أكثر الوسائل فعالية لضبط هذا النظام ، خاصة إذا كان البديل هو الثقة « المجهولة العواقب » في سماحة الحكام وحكمتهم وليس في هذا ، في نظر فوكو ، دليلا على التعلق بالقانون من أجل القانون ، وإنما لكون هذا الأخير أكثر الحلول موضوعية ، خاصة وأن القانون يمنع كل ألوان التدخل العشوائية أو ذات الصبغة الخاصة ، كما أن القانون لا ينفرد بصنعه ، في نظام برلماني ، الحاكم وحده وإنما يشترك في صياغته معه نواب الشعب . أضف إلى ذلك أنه حتى في ظل حكم مستبد ، فإن الصيغة القانونية تفرض نفسها على الحاكم ، في رأى الطبيعيين ، طالما أن هناك قوانين طبيعية بديهية تحكم العملية الاقتصادية . خلاصة القول فيما يخص النظام الليبرالي الغربى وعلاقته بنشأة الدولة التنظيمية الرشيدة الحديثة ، أن الاهتمام بتأسيس « دولة القانون » أو « النظام البرلماني التمثيلي » يمثل لاشك مطمحا مشروعا من مطامح الليبرالية ، إلا أن ذلك لم يمنع النظام الاقتصادى الحر من الإنزلاق إلى ممارسات تتنافى مع الحرية ، كما لم يمنع دولة الديمقراطية من الانحراف عن القانون أو التغافل عن تطبيقه . ومعنى هذا أن الليبرالية لا تمثل بالضرورة ، كما يذهب فوكو ، نظرية متماسكة بقدر ما تمثل ، على مستوى الممارسة التاريخية الفعلية ، نوعا من « التفكير النقدى » بصدد ممارسات محددة للحكم ، ممارسات قد تؤدي في غياب البعد القانونى أو الديمقراطى ، كالتدخل الزائد من قبل الدولة وتضخم الأجهزة الإدارية والبيروقراطية أو تجمد ميكانزمات السلطة ، إلى خلخلة النظام الاقتصادى وبليلة الاستقرار الاجتماعى

والاعتداء على حرية الأشخاص . مهما يكن من أمر ، إن ربط الليبرالية على هذا النحو بالوعي النقدي والإصلاحى لعملية ترشيد الحكم لا تمثل ، فى نظر فوكو ، تفسيراً كلياً وشاملاً للنظرية ، ولكن هذا المنظور يشكل سمة غالبية لها من القرن الثامن عشر وحتى ظهور الحركة الليبرالية الألمانية فى الفترة من ١٩٤٨ إلى ١٩٦٢ وليبرالية مدرسة شيكاغو الأمريكية . على هذا النحو يبرز الدور العملى والفعلى الذى مارسته الليبرالية فى تنظيم وقيادة عملية ترشيد نظم الحكم التى واكبت قيام الدولة الغربية الحديثة (١٥) .

إن هذه العملية الترشيدية قد استدعت ، كما سبق القول ، تجميع البيانات والمعلومات الكمية الضرورية لمعرفة كل ما يهم الدولة بشأن السكان ، كما استدعت ، من جانب آخر ، نوعاً من المعرفة الشخصية التحليلية للنفاز إلى دخيلة النفوس والعقول وتشكيلها بطريقة تتلاءم مع عملية الترشيد وبناء ميكانزمات الدولة الحديثة . وليس من شك ، فى أن هذه المعرفة الأخيرة تمثل النقطة الحرجة فى فكر فوكو إذ أنه يربط بين طقس كنسى يتميز بالسرية التامة ، وهو طقس الاعتراف ، وبين تكوين نوع من التراكم المعرفى « النفسى » الذى يرى فيه ، فى نهاية المطاف ، ضرباً من « أركيولوجيا » التحليل النفسى ، أى الأرضية المهيئة له ، أو قل إحدى الشروط التاريخية الأولية لظهوره .

من الواضح أن فكرة « الحكم » (gouvernement) لا تقتصر على إدارة الدولة ، فهى تكاد تشمل كل الوسائل والإجراءات والتقنيات التى تهدف إلى قيادة الجماعات والممتلكات والمؤسسات ، والنفوس وحتى الأطفال والسلوك الفردى . لذلك يرى فوكو أنه من الممكن استخدام « تقنية » الاعتراف كوسيلة من وسائل الترشيد المستخدمة ، بطريقة غير مباشرة ، — وهذه السمة أساسية فى المجتمع الليبرالى — فى ترسيخ دعائم الدولة الحديثة ، وذلك عن طريق إنتاج « الحقائق » الضرورية لتدعيم العقلانية الاجتماعية السائدة . ويعتمد فوكو فى فهمه لوظيفة هذا الطقس ، الذى يتم فى الواقع فى إطار دينى أو تربوى بحت ، على تعميم بعض المفاهيم التى يستنبطها من كتابات أباء الكنيسة ، وهى مفاهيم سيحاول فيما بعد تتبع أصولها ووظيفتها فى كتابات

القدماء من فلاسفة اليونان وعلى رأسهم من غير شك رواد المذهب الرواقى .
ولقد وجد فوكو ، على سبيل المثال ، لدى الراهب « توماس دى فيو » ،
بصدد طقس التوبة ، مفهوم « فعل الحقيقة » ، وهو مفهوم كان يستخدمه
الراهب فى معالجته لشعيرة الاعتراف وانطلاقا من هذا المفهوم ، أخذ فوكو
يقدم لنا تصوره لوجدان الإنسان الغربى على أنه « ذات » مطالبة ، فى إطار
التربية الروحية القائمة على فضيلتى الطاعة والاذعان ، بالإفضاء بالحقيقة
الكاملة فى كل ما يخص الكلام والأخطاء والرغبات والسلوك والحالة النفسية .
أى أن طقس الاعتراف يعمل هنا كنموذج تربوى وإرشادى فى سبيل خلق
نمط إنسانى يقوم ليس على الطاعة فحسب ، وإنما كذلك على ضرورة إظهار
حقيقة المشاعر الخبيثة فى النفس . ولقد بلورت الكنيسة ، كما يبدو ، فيما يخص
طقس الاعتراف مفهومين متميزين : المفهوم الأول (l'exomologèse) وهو
يشير إلى فعل يدفع على السواء إلى إظهار الحقيقة وتسليم الفاعل بها ، الأمر
الذى يعنى تكوين إنسان لا يعترف فقط بما يعتقد أو يظن أنه خطأ وإنما يقوم
كذلك بتأكيد واقع هذا الاعتقاد أو الظن أمام نفسه والآخرين . أما المفهوم
الثانى (l'exagoreusis) فهو تأكيد أو إظهار حماسى للفعل يقصد به قبول
الذات الفاعلة لحقيقة ما فعلت ورضاها بعواقب فعلها .

ويضيف فوكو موضحا بأن المفهوم الأول كان ضروريا حتى لا تكون
المعتقدات المسيحية التى يؤمن بها الفرد مجرد معتقدات لا تقابلها أية التزامات
من جانبه . من ثم يرسخ هذا المفهوم لدى المؤمن ضرورة المحافظة على معتقداته
وقبول السلطة التى تؤكد العيش وفقا لما تمليه عليه من مبادئ وفضائل ،
إلا أن هذا المفهوم كما يبدو ، كان يختلف بعض الشيء عن المفهوم المماثل
الخاص بالخطيئة ، وهو الطقس الذى له وضعه الخاص فى قلب الدين
المسيحى . مهما يكن من أمر ، فإن الإقرار بالخطايا كان يمثل التزاما بالنسبة
لكل مؤمن جديد يطلب التعميد ولكل من يرتكب إحدى الخطايا على شرط
أن يأخذ هذا الاعتراف ، فى البداية ، شكلا علنيا أمام جماعة المسيحيين . إلا
أنه على كل حال لم يتم بهذا المعنى العلنى وإنما اتخذ صورة الطقس الجماعى

الذى يعترف فيه كل فرد بخطيئته أمام الله . ويضيف فوكو بأن هذا المفهوم قد اكتسب أهميته بصدد الخطايا الجسيمة ، التى لا يمكن التحرر منها إلا عن طريق طقس جماعى ، وهى بوجه خاص الوثنية والزنا وقتل النفس . على كل حال ، إن هذا المفهوم لم يكن قد اتخذ بعد ، فى الفترة بين القرنين الثانى والخامس الميلاديين ، شكل الاعتراف الكامل بالخطايا ، كما لم يكن يرمى إلى رفع هذه الخطايا والذنوب عن صاحبها دفعة واحدة ، حتى ولو قام بالتوبة وفقا للتعاليم المقدسة . ذلك أن التوبة لم تكن مجرد طقس عابر ، وإنما كانت تمثل « حالة مستمرة » لا تكاد تنتهى إلا مع لفظ الأنفاس الأخيرة . أى أن التائب لم يكن عليه ، خلال هذه الفترة ، أن يعترف بذنوبه بقدر ما كان عليه أن يكتسب المغفرة الربانية بما يفرضه على نفسه من الإذلال وكل ألوان الزهد والتقشف فى المأكل والملبس والحياة الظاهرية والباطنة . أما الاعتراف الشفهى ، فهو لم ينتظم بطريقة مطردة إلا لاحقا ، وبالذات حينما تم تنظيم طقس التوبة إبان القرنين الثانى عشر والثالث عشر (١٦) .

إلا أنه يبدو أن طقس الاعتراف قد اتخذ أشكالا مغايرة لدى الرهبان ، إذ أن فوكو يرجح اعتمادا على كتابات « كاسيان » (Cassien) أن هؤلاء قد عرفوا نوعا من الاعتراف الفردى العلنى . مهما يكن من أمر ، إن هذا الكاتب الدينى يوحى إلى فوكو بوجود ثلاثة نماذج أخرى من نماذج التوبة ، وهى نموذج « التبعية تجاه المرشد » ، ونموذج « المراجعة الذاتية للنفس » ، وأخيرا « التزام الإفضاء الكامل » بما يحول فى سريرة المخطيء ، وهو ما يتطابق مع المفهوم الثانى الخاص بقبول الذنب والرضا بعواقبه ، وهو : (l'exagoreusis) . ولقد وجد فوكو كثيرا من الفروق بين هذه النماذج وبين نماذج الفلسفة اليونانية القديمة فى مراجعة النفس . فهو يعتقد ، مثلا ، بأن علاقة الطالب أو الراهب المستجد بمرشده كانت غالبا ما تتخذ صورة الطاعة العمياء فيما يخص كل مظاهر السلوك اليومى ، وهو الأمر الذى يضيف ، إذا استبعدنا صفات المرشد وأسبقيته وخبرته بالنسبة للمستجد ، نوعا من القيمة الوضعية على مبدأ الطاعة . أى أن الطاعة تصبح هنا مبدأ ملزما بذاته ومؤسسا ، فى إطار فضيلة

الخشوع ، لعلاقة ذاتية تلزم الإنسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين . وبالإضافة إلى هذا الاختلاف في طبيعة العلاقة بين المرشد وتلميذه بين المسيحية والفلسفة القديمة ، يبدو أن نموذج مراجعة النفس يختلف بينهما كذلك ، وإن كان النموذج المسيحي لا يزال يشمل مرحلة « المراجعة الليلية » لأعمال اليوم كله ، ومبدأ « المراقبة الذاتية المستمرة » . ذلك أن النموذج المسيحي يعطى الأولوية ، وفقا لكتابات « كاسيان » للمبدأ الأخير على عملية المراجعة الليلية . ولا يقصد بهذا المبدأ مجرد فحص البواعث للتحرر من الوقوع في الخطيئة أو للتعرف على هذه الأخيرة في أعمالنا التي قد لا تظهرها بشكل مباشر ، وإنما القصد الأساسي هو كشفنا للمصدر الأول الذي ينبعث منه الفكر نفسه ، بحيث ندرك إذا كان هو من وحى الله ، أو من وحى الذات أم من الشيطان ، كما يرام منه كذلك القيام بنوع من الغربة للبواعث الداخلية التي تحرك الإنسان بحيث يتبين الطيب منها من الخبيث .

أضف إلى ذلك أن مفهوم الاعتراف ، كما يحدده « كاسيان » لدى الرهبان لم يكن يقوم على مجرد ذكر الخطايا والذنوب ، أو وصف حالة النفس المذنبة ، وإنما كان يتطلب الإفصاح عن كل خلجات النفس وكل ما يعتورها من أفكار ونوازع ، كما أنه يتيح للمرشد استخلاص بعض النتائج المفيدة ، وتوزيع النصائح وممارسة التوجيه والإرشاد . وهو يحدث كذلك ، عن طريق الإفصاح العلني ، أثارا نفسية محددة ، وذلك بالقدر الذي يسمح فيه بصياغة خلجات النفس ودفعاتها الخفية في صورة مفاهيم واضحة ، وبالقدر الذي يمكن المخطيء من إحداث الغربة المطلوبة بين جوانحه ، وكشف النوازع الخبيثة الكامنة فيها ، وأخيرا شحذ ميكانزمات الخجل الذي عليه أن يكبت أي بادرة من بوادر سوء النية ، وأن يبطل أي غواية من غوايات الشيطان مهما دقت بواعثها والتوت مسالكها .

وهكذا تجتمع ، في نظر فوكو ، ضرورة الطاعة المطلقة مع المراجعة الفاحصة المستمرة للنفس والاعتراف الين الصريح لتكون ، في إطار المؤسسات الرهبانية ابتداء من القرن الرابع الميلادي ، نظاما محكما بالغ العمق من نظم

كشف أغوار النفس البشرية والتحكم فيها . إلا أن الكاتب لا يخلط ، على كل حال ، بين البواعث التي توجه طقس الاعتراف وأهدافه الدينية التي يرمى إليها وبين « تقنيات » ضبط النفس التي كانت شائعة في الفكر الفلسفي اليوناني القديم ، إذ بينما كانت الحكمة اليونانية ترمى إلى تحقيق سيادة النفس المتضوعة على نزعاتها وشهواتها ، كانت الرؤية المسيحية تقوم ، على العكس ، على هدم كل تعلق للنفس بأهوائها وغرورها وكبريائها ، ومن ثم على إعاقة اكتمال أو تكون أى شكل من أشكال تحقق الذات (١٧) .

ماهية السلطة :

من الواضح إذن أن الذى يعنى فوكو ، فى المقام الأول ، ليس هو بلورة نظرية فلسفية مجردة للسلطة ، ولا تحديد نوع من الفلسفة أو الأيديولوجيا العامة المناقضة لمبدأ العقلانية الغربية كما تبلورت فى إطار الدولة الغربية الحديثة ، أو كما حاول فيلسوف مثل أدورنو (Adorno) أن يؤسسها كنتيجة لازمة لتقدم الحضارة المادية ، ولتحول مفاهيم التنوير نفسها إلى قوة مدمرة لذاتية الإنسان تحت قناع السيطرة على الطبيعة وإضفاء العقلانية التامة ، ذات النمط الرياضى أو الكمى البالغ الدقة ، على السلوك البشرى (١٨) . على العكس ، إن مقصد فوكو هو إبراز عدد من الميكانيزمات ، أو التقنيات المعرفية الأساسية التى لعبت دورا هاما ، عبر الممارسات التاريخية لعلاقات القوى والتوزيعات الاستراتيجية لها ، فى بناء صرح الدولة الحديثة . إلا أن ذلك كله لا يمكن فهمه جيدا إلا بالتعرف على طبيعة السلطة التى يرمى إليها الكاتب .

إن فوكو ينظر ، فى الواقع ، إلى السلطة ، أى مجموعة علاقات القوى التى تحكم مجتمعا من المجتمعات ، من منظور تاريخى بحت . من ثم ، هو لا يعنى بتحديد طبيعة السلطة ولا ماهيتها من حيث الأسس الفلسفية أو الأنطولوجية التى تقوم عليها ، وإنما يعنى بها من خلال الممارسات التى تؤدى إليها ، ومن خلال العلاقات غير المتوازنة ، والأفعال وردود الأفعال المتضاربة التى تؤدى إليها هذه الممارسات . إن الرؤية الوظيفية ، التى يعتمد عليها الكاتب ، فى

وصف السلطة تجعله يهتم في المقام الأول بتحليل العلاقات التي تنشأ بين الأفراد أو الجماعات ، وهي العلاقات التي تبرز في صورة « آثار » ، أى حصيلة مجموعة من الأفعال وردود الأفعال بصدد القوانين والمؤسسات والآليات والأيدولوجيات التي تجمع بينهم أو بينها في إطار عدد من الاستراتيجيات المتآزرة أو المتضاربة . وهذا ما يفترض استبعاد كل أشكال السلطة المتبلورة التي تربط علاقات القوى بالتصورات القانونية البحتة ، وبكل الرؤى التي تجمعها أو تشيئها في نظام الحكم وأدوات الهيمنة والسيطرة كمؤسسات الحكم والإدارة ، أو حتى بعقلانية خفية أو غائية للتاريخ (١٩) .

بمعنى آخر ، إن فوكو لا يعنى بتاريخ ولا بتنظيم مؤسسات السلطة وصياغتها القانونية ، ولا يعنى بالسلطة كمفهوم للمقدرة وما يترتب عليه من محاولات اجتماعية أو سياسية تملك هذه المقدرة والاستحواذ عليها ، وإنما الذي يعنى به هو العلاقات السلطوية وما تحدثه من آثار بالغة الدقة والخصوصية في جسم المجتمع ككل . ويحاول فوكو ، في هذا الصدد ، التفرقة بين علاقات السلطة وعلاقات الاتصال ، إذ بالرغم من أن هذه الأخيرة قد تحدث ، عن طريق توصيل المعلومات ، نتائج تؤثر على إعادة توزيع علاقات القوى ، إلا أنها تختلف من حيث الخصوصية عن الأولى . ويميز فوكو ، بهذا الصدد ، بين ثلاثة نماذج من العلاقات :

أ — العلاقات القائمة على « المقدرات الموضوعية » .

ب — « علاقات الاتصال » .

ج — « علاقات السلطة » ، ولا يعنى هذا التمييز النظري أن هذه العلاقات منفصلة على أرض الواقع ، إذ أنها في حقيقة الأمر تتداخل وتتساند فيما بينها بحيث غالبا ما يلعب بعضها دور الأداة بالنسبة لبعضها الآخر .

على هذا النحو ، يرى فوكو أن « المقدرات الموضوعية » لا يمكن أن تعمل من غير أن تعتمد على « علاقات اتصال » ، وذلك على مستوى توصيل

المعلومات أو تقاسم المهام والأعمال ، ومن غير أن ترتبط « بعلاقات قوى » من حيث فرض بعض المهام ، أو ضرورات تقسيم العمل أو التأثير الملزم لبعض الطرائق الحرفية المتوارثة . كما يرى أن علاقات الاتصال تقوم بالضرورة على « نشاطات غائية » نظرا لضرورة ضبطها وتوجيهها لعناصر الاتصال ، كما أنها لا تخلو من آثار سلطوية ، وذلك بالقدر الذى تؤثر فيه على تغيير عناصر الحقل الإعلامى ، وبالتالي على مواقع المستفيدين منه . وأخيرا هو يرى أن علاقات السلطة تلعب دورا بالغ الأهمية من خلال إنتاج وتبادل العناصر العلامة ، كما أنها تعتمد اعتمادا كبيرا على النشاطات الموجهة ، أى النشاطات التى تسمح لها بإحداث التأثيرات المطلوبة ، وذلك عبر أدوات التوجيه وتقنيات الإرشاد والتكوين ونظم الضبط والانضباط والتقويم . غير أن ذلك لا يعنى ، فى نظر فوكو ، أن صيغ الترابط أو التساند فيما بين هذه العلاقات تتسم بصفة الثبات والدوام ، بل على العكس انها دائمة التغير والحركة وفقا لهيمنة نموذج أو آخر من هذه العلاقات على الحقل المطلوب تعديله أو إحداث تأثيرات هامة به ، كما أنها فى الأغلب تتطلب فى كل حالة جديدة نمودجا ملائما له خصوصيته .

ولقد لاحظ المؤلف أن صيغ الربط بين العلاقات قد تشكل ، بالرغم من حالة التغير المشار إليها ، أنواعا من « الكتل » (blocs) التى تلعب فيها عوامل الربط أو الضبط بين العلاقات المذكورة أدوارا شبه منتظمة . وللتدليل على ذلك ، يقدم لنا فوكو نموذج « المدرسة » ، كنموذج تتضافر فيه المقدرات وعلاقات الاتصال والسلطة لتشكيل « كتلة » شبه منتظمة . ففي المدرسة ينتقل النشاط التعليمى أو المهنى وأنماط السلوك النموذجى عبر مجموعة منتظمة من طرائق الاتصال كالدروس والاختبارات ونظم الطاعة ووسائل الوعظ والإرشاد وعلامات القيمة المتصلة بكل مستوى معرفى ، وبواسطة مجموعة من الوسائل والأدوات السلطوية كالمراقبة والعقاب والثواب . من ثم ، يمثل نموذج المدرسة كتلة تتساند فيها الأنماط الثلاثة من العلاقات التى تشمل المقدرات والاتصال والسلطة وذلك وفقا لنظم موجهة ومرشدة من نظم الضبط (disciplines) . وليس من شك فى أن نظم الضبط تختلف من مجتمع إلى

آخر ، بل ومن حقبة تاريخية إلى أخرى وفقا لتركيبية المجتمع نفسه والاختيارات الاستراتيجية العامة التي تحركه في هذه الحقبة أو تلك . على كل حال ، إن الاهتمام بدراسة بعض نظم الضبط هذه من الناحية التاريخية سيكشف للكاتب الدور الهام الذى لعبته بعض هذه « الكتل » ، أو قل التشكيلات التاريخية المؤلفة من تساند العلاقات الثلاث المذكورة في ترشيد المجتمع الغربى الحديث . على هذا النحو استطاع فوكو إبراز دور بعض المؤسسات كالمستشفيات والمصحات والمدارس والورش في تحقيق ونقل « المقدرات الموضوعية » ، وكشف وظيفة « علاقات الاتصال » المناطة بطرائق التعليم والتلقين والتدريب المنتظمة ، وأخيرا دور « علاقات السلطة » عبر نظم الضبط المستوحاة من المؤسسات الدينية ، كالأديرة بوجه خاص ، والإصلاحية كالملاجئ والسجن . وليس من شك ، في أن تحقيق عملية « ضبط » أو انضباط المجتمعات الأوربية خلال القرن الثامن عشر ، لا يمثل ، في نظر فوكو ، مجرد تعليم الطاعة للأفراد أو تنظيم الانضباط في المستشفيات والمدارس والمعسكرات ، وإنما يشكل البحث عن نوع من التوفيق المرشد أو التطابق العقلاني الأمثل بين النشاطات الاقتصادية وشبكة الاتصالات وحركة العلاقات السلطوية (٢٠) .

من الواضح إذن أن علاقات السلطة ليست منفصلة تماما عن أنماط العلاقات الأخرى معرفية ، اجتماعية ، اقتصادية أو سياسية مهما يكن مستواها ، إذ أن السلطة لا تلعب بالنسبة لهذه العلاقات دور القوة المركزية المهيمنة كما تلعب الدولة الممثلة للطبقة السائدة في التصور المركسى . من ثم ، هذا الانتشار والتاثر الذى تعرفه السلطة في جسم المجتمع كله ، بحيث يمكن انبثاقها من القمة كما يمكن انبثاقها من قاعدة المجتمع أو من بعض مراكز القوى وجماعات الضغط . مهما يكن من أمر ، إن السلطة لا تترادف في معناها الدقيق الهيمنة الأحادية الجانب ، لأنه لا يمكن أن يكون لها وجود ذاتى مستقل أو قائم بذاته . فالسلطة ليست غير فعل لا يتم إلا بما يحدثه من آثار وردود فعل ، وهى لذلك لا علاقة لها بالحرية أو التفويض أو الإجماع إذ كل هذه الحالات أو

المواقف قد تكون « شروطا » لها ، أو قد تكون هي « أثرا » من أثارها ، ولكن من غير أى تطابق بينهما .

ويتساءل فوكو إذا كان من الممكن الربط بين السلطة والعنف ، إلا أنه سرعان ما يستبعد هذه الفكرة ، لأن العنف لا يمارس ، في نظره ، إلا ضد الأشياء بينما السلطة ليست إلا فعلا يمارسه أفراد أو جماعة مقابل أو في مواجهة فعل أو أفعال الآخرين ، وهو ما يتطلب ، في نظر الكاتب ، وجود قطبين في الفعل : قطب « الآخر » الموجود في المواجهة بشرط أن يعترف الفاعل بوجوده « كذات فاعلة » ، وليس كعقبة أو حجر عثرة ، وقطب « حقل الفعل » حيث تتواجد إمكانيات التأثير وردود الفعل والاستجابات والإبتكارات . ومع ذلك ، فالسلطة كثيرا ما تصاحبها على أرض الواقع أعمال العنف والقمع والاستفزاز ، وقد تحتاج أحيانا إلى الاعتماد على بعض الموافقات ، إلا أن ذلك لا يشكل ، على كل حال ، جوهرها . فهي لا تلجأ إلى العنف ولا تحتاج إلى الموافقة إلا في صورة « وسائل » أو « أثار » . وذلك راجع ، كما يبدو ، إلى طبيعة السلطة التي لا تظهر إلا من خلال الأفعال كالترغيب والترهيب والاثارة ، أو الحد والمنع والتحریم ، أو التسهيل والحفز والتشجيع .

إن السلطة من منظور القيادة والحكم ، وليس من منظور الحرب أو التصور القانوني الخالص ، تمثل ، في نظر فوكو ، نوعا من « السلوك القيادي » الهادف الذي يعتمد على وسائل ضغط بالغة الدقة ، كما أنها تشكل ضربا من التصرف الحاذق اللبق الذي يقوم على الاختيار الأفضل لكل الامكانيات والوسائل الملائمة لتحقيق الأهداف المطلوبة أو المرسومة . من ثم ، فالسلطة قوة موجهة ، وليست مواجهة دامية مع الآخر ، كما أنها ليست في حاجة إلى الصراع أو العنف ، ولا حتى إلى التعاقد أو الإلتزام الإرادى ، وإن لزم الأمر اللجوء إلى هذه القوى أو الارتباطات فإنما يكون ذلك على الأكثر في صورة « وسائل » وأدوات ، وليس تحقيقا لأهداف وغايات

أضف إلى ذلك أن السلطة ، من منظور الحكم ، تفترض الحرية كأساس لها ، فالحرية شرط من الشروط الأولية لقيام السلطة ، وذلك لأن الحرية هي الإمكانية الوحيدة لقيام علاقات حكم ، أى علاقات تنشأ بين أفعال وردود أفعال . أما في حالة العبودية ، فالسلطة لا تجد أمامها إلا سلسلة من الحتميات التي لا يمكن أن تقوم بصدها علاقات قوى فعلية . وهذا معناه أن السلطة لا يجب أن تصطدم بالحرية ، وإنما عليها أن تقيم معها نوعاً من الأخذ والعطاء ، والشد والجذب واللعب والمداورة ، وهي إن لم تفعل ذلك تحولت إلى طغيان أو استبداد أعمى . وإذا كانت السلطة لا يقوم لها كيان إلا مع الحرية ، فإن هذه لا معنى لها إلا بمقاومة السلطة ومعارضتها ، إذ ليس هناك قوة من غير رد فعل ، ولا ممارسة حقيقية من غير تعارض قطبين أو طرفين^(٢١) . من ثم لا تقوم علاقات السلطة أو القوى على « عداء جذرى » أو خصومة مستفحلة ، وإنما على نوع من التنافس والتنازع (Agonisme) اللذين لا يكفان عن إثارة جو من التوتر والتحريض المستمر بين الأطراف^(٢٢) .

تحليل السلطة :

بالنسبة لتحليل السلطة وإدراك طبيعة علاقات القوى التي تنشأ حولها ، ينصحنا فوكو بملاحظة ودراسة بعض « المؤسسات » المحددة ، وهي التي سبق الإشارة إليها بإسم « الكتل » ، ولقد كان اهتمام الكاتب واضحاً خلال أبحاثه التاريخية والفلسفية بدور الملجأ والمستشفى والسجن كمؤسسات أو مجموعات تبرز من خلالها علاقات السلطة في المجتمع بطريقة بالغة التركيز . ففى هذه المؤسسات ، كما يقول الكاتب ، تبرز ميكانزمات السلطة بكل دقة ووضوح ، ولكن لإدراك طبيعة هذه الميكانزمات لا يجب اتخاذ المؤسسات أساساً لعلاقات السلطة وإنما العكس ، والا أصبحت علاقات السلطة انعكاساً لوظائف هذه المؤسسات بينما السلطة هي جماع القوى الموجهة لها . ولكن إذا كانت علاقات السلطة هي التي تحمل المؤسسات وتوجهها ، فذلك ليس معناه أنها تشكل بنية فوقية أو « إضافية » بالنسبة للعلاقات الاجتماعية ، بل على العكس إن السلطة

قوة مبنوثة أو منتشرة فى قلب المجتمع بكل مستوياته . غير أن أولوية السلطة ليس معناه أنها ضرب من « الحتمية التاريخية » التى تفرض على الأحداث مسارها وعلى تاريخ المجتمعات البشرية اتجاها مرسوما وذا دلالات محددة ، فالسلطة ، فى الواقع ، ليست إلا تحديدا لنوع من « المهام السياسية المستمرة » ، وهى مهام لاشك « ملازمة » لأى تجمع بشرى (٢٣) .

ويرى فوكو أن تحليل عناصر السلطة يتطلب بعض الخطوات المنهجية الأساسية ، وهى كما يحددها :

١ — العناية بتحديد أنواع الاختلافات التى تميز الأوضاع الاجتماعية والقانونية والاقتصادية واللغوية والثقافية والمهارات والامتيازات وعوامل التقدير المتوارثة بالنسبة لجميع شرائح المجتمع وفئاته ، وذلك لأن معرفة هذه الاختلافات تشكل الشرط الأساسى لقيام السلطة بإحداث آثارها المطلوبة .

٢ — تحديد الأهداف الخاصة بالقوى المهيمنة لأنها هى التى تحاول التأثير على القوى الاجتماعية المواجهة لها . وقد تكون هذه الأهداف محاولة الإبقاء على بعض الامتيازات أو تحقيق مكاسب اقتصادية أو البحث عن مراتب قيادية أو وظائف تقديرية .

٣ — التعرف على أدوات السلطة التى تستخدمها فى تحقيق أغراضها : فهل تلجأ إلى القوة العسكرية ، أم إلى الخطابة والدعاية ؟ هل هى تستخدم الفوارق الاقتصادية ، أم تعتمد على ميكانزمات الضبط وطرق المراقبة والمتابعة ؟ هل هى تلجأ إلى قواعد ترغيب أو استبعاد معلنة أم خفية ؟ وأخيرا هل تستخدم وسائل ضغط مادية أم أدبية ؟ .

٤ — دراسة الصور التنظيمية للسلطة ، إذ أن السلطة قوة لا تمارس إلا من خلال تنظيمات ومؤسسات وأشكال تنظيمية مختلفة مثل الهياكل القانونية والإدارية والنظم العسكرية والمدنية والتنظيمات العامة للدولة كأجهزة الأمن والبوليس والرقابة .

٥ — الاهتمام بمستويات الترشيح ، لأن السلطة لا تنحصر في تنظيمات جامدة أو في هياكل ثابتة . وذلك لأنها ، كما سبق القول ، حركة أو مجموعة أفعال تحدث في حقل الاحتمالات ، وهو ما يفرض عليها مجموعة من العمليات التنظيمية والتحويلات المستمرة ، كما يضطرها إلى استخدام كل الوسائل والتقنيات الفعالة بطريقة مدروسة وقائمة على حساب دقيق لكل الاحتمالات والتوقعات الممكنة .

لعله من الواضح الآن ، بعد إبراز هذه المستويات المختلفة لظاهرة السلطة ، أن علاقات القوى التي تنشأ عنها لا تتركز بصفة أساسية في المؤسسات أو الأجهزة السياسية البحتة . بل على العكس ، إن السلطة ظاهرة تمس المجتمع في كليته ، كما تؤثر فعاليتها على مختلف مستوياته التنظيمية . من ثم ، فليس هناك مركز واحد أساسي للسلطة كجهاز الدولة مثلا ، وذلك لأن الدولة لا تمثل في مجتمع مفتوح ، كالمجتمع الليبرالي ، كيانا مهيمنًا واحدًا التأثير . بل على العكس ، إن الدولة تمثل ، في هذا الإطار ، نقطة التقاء وتشابك لعلاقات قوى متعددة غالبا ما يحد بعضها بعضها إلى درجة تصل أحيانا إلى حد التوازن السلبي ، كما قد يحدث أن يدعم بعضها بعضها إلى درجة تقوية وتأكيده السلطة المركزية في صالح قوة اجتماعية على حساب قوى أخرى . من ثم ، يتضح لنا أنه لا يمكن ، في أغلب الأحيان ، فصل السلطة عن جهاز الدولة مهما تكن درجة هذا الجهاز من القوة أو الضعف . إلا أن ذلك لا يعنى ، في نظر فوكو ، أن كل علاقات القوى تنبثق أساسا منه ، فهو وإن كان مصدرا للأفعال لا يقل مع ذلك قابلية للتأثر بردود الأفعال التي تواجهه من قبل القوى الخاضعة له . ولعل هذا الاعتقاد في استئثار الدولة بالجانب الأكبر من السلطة يرجع إلى المحاولات المستمرة من قبلها في بسط هيمنتها ، عبر التاريخ ، على كل علاقات القوى ، وفي تدخلها الذي لا يكف في جميع الأشكال التنظيمية للحياة الاجتماعية كالنظام الاقتصادي والقضائي والتربوي والأسرى (٢٤) .

وليس من شك في أن عملية التدخل هذه سواء أكانت من قبل الدولة أو كانت من قبل جماعات منظمة لا تقوم بدون تخطيط أو عمليات تنظيم قصدية

واعية ، وإن كانت ، كما يبدو ، لا تعتمد على بواعث ذاتية . ذلك أن التخطيطات المطلوبة لتحقيق الأهداف الخاصة بإحكام السيطرة يفترض فيها التطابق بين دوافع نظام الحكم وبين مصلحة الدولة ومنافع المواطنين ، وهى لذلك لابد من أن تقوم على وسائل ترشيد حكيمة أو قل على استراتيجيات محكمة ، الأمر الذى يتطلب ضربا من الحسابات والتوقعات والخطط والقرارات والترتيبات ، إلا أن ذلك لا يكتسب قط طابعا شخصيا أو ذاتيا محضا (٢٥) .

معنى ذلك أن كل سلطة تفترض تحديد استراتيجية خاصة بها ، ويقصد فوكو بهذا المصطلح الاختيار العقلانى المرشد للوسائل والطرائق المناسبة أو الكفيلة بتحقيق السيطرة على القوى المواجهة ، وهو الأمر الذى لا يقوم إلا باعتبار تدخلات السلطة نوعا من الفعاليات المؤثرة أو المحدثات لمجموعة من احتمالات ردود الأفعال الممكنة أو المفترضة . ولا شك أن ذلك مما يتطلب الأخذ فى الاعتبار أن مقاصد السلطة وخططها سوف تقابل نوعا من « العصيان » أو « المقاومة » التى لا مفر منها ، وبالتالي هذا يفرض على السلطة تحديد استراتيجية للصراع تستطيع بواسطتها أن تتغلب على الاستراتيجية المقابلة ، وأن تعمل على تثبيت الموقف فى صالحها من غير الوصول إلى حد الحرب المعلنة أو المواجهة الدموية مع الآخرين . أى أن استراتيجية الصراع ، وهذا كما سبق القول لا يقوم إلا من منطلق أرضية ليبرالية ، تنتهى عند حدود معينة ، وهى عدم التجاوز الخل بين الفعل المختار ورد الفعل المنتظر ، وذلك لأن أى تجاوز يؤدي إلى قهر القوى المواجهة لن يؤدي ، إلا إلى إنهاء كل ممارسة حقيقية للسلطة ، وإلى تحويل القوى المواجهة إلى أعداء ألداء . من ثم الجدلية التى تحكم استراتيجية الصراع وعلاقات القوى وتعمل على تعديل الحركة المتبادلة بين كل منها بحيث لا تنتهى الأمور إلى مجابهة عنيفة أو إلى صدام مكشوف . ويلاحظ فوكو أن علاقات الخصومة التى تتولد من مقاومة القوى المحكومة غالبا ما تدفع إلى توليد أو تحريك « ميكانيزمات » جديدة للسلطة ، وهو ما ينعكس على مستويين متمايزين : مستوى الصراع نفسه وما يتولد عنه

من أحداث ومشاكل وتحولات ، ومستوى استعدادات وتجهيزات السلطة في مواجهة هذا الصراع وتعديله وإعادة توزيع آثاره . وليس من شك أن هذه الظاهرة ، التي تطبع معظم المجتمعات البشرية بطابع الصراع من أجل تحقيق الهيمنة أو السيطرة على مقاليد الحكم ، هي تعبير عن « الهيكل الاساسى » للسلطة بقدر ما هي صورة بليغة عن « وضع استراتيجى » مؤكد في حالات المواجهة بين خصوم تاريخيين (٢٦) .

(١) Michel Foucault, **Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet**, in H. Dreyfus et P. Rabinow, p. 298

يجدر الإشارة هنا إلى أن لانج وكوبر صاحبي حركة معارضة الطب النفسي التقليدي يعتبران أن مرض الانفصام المعروف « بالسكيزوفرينيا » ليس إلا نتيجة لعوامل القهر الاجتماعي ووظيفة الإقصاء التي مارسها على الطب النفسي الكلاسيكي . انظر في ذلك :

Didier Eribon, Michel Foucault. Paris, Flammarion, 1989, p. 148

(٢) Francois Chatelet et E. Pisier-Kouchner, **Les Conceptions Politiques du XX^e Siècle**. Parise, 1981, p. 928

(٣) انظر في ذلك مثلاً :

Max Horkheimer, Th. Adorno, **La dialectique de la raison**. Paris, Gallimard, 1974

(٤) M. Foucault, **Pourquoi étudier le Pouvoir?** op. cit., p. 301

(٥) المرجع نفسه ، ص ص ٣٠٢ — ٣٠٤

(٦) M.Foucault, **Résumé des cours**, op.cit., p.100

(٧) M.Foucault, **Pourquoi étudier le Pouvoir?** op.cit., p. 305

(٨) المرجع نفسه ، ص ص ٣٠٧ — ٣٠٨

(٩) بالرغم من اهتمام الدولة بشئون السكان والأفراد ، فإن ذلك ليس معناه الانتقال إلى الدولة الديمقراطية المعاصرة ، وإنما القصد منه إعلاء شأن الدولة وتدعيم قوتها بواسطة الاستخدام الأمثل للموارد القومية وأهمها السكان والزراعة والصناعة والتجارة . يقول لنا « ديسيمون وجيرى » في هذا الصدد : « منذ ريشيلو ، تنمو سياسة انشاء الترسانات البحرية والموانئ وبناء السفن . إلا أن هذه السياسة كلها لا يجب أن تولد لدينا وهم الحداثة . فهي تظل سياسة مبهم بالقدر الذي تقوم فيه تصوراتها من منظور الدولة وليس من منظور الحياة الاقتصادية والاجتماعية . هذه السياسة موجهة إلى عظمة الدولة أكثر منها إلى رفاهية الأفراد . وهي وإن كانت حديثة في صيغها ، فهي ليست كذلك في أهدافها ولا في وسائلها ، إذ أن أدواتها المفضلة تظل الامتيازات والمنح .. » ص ٣٢١ من كتاب :

Robert Descimon et Alain Guery, “ Un Etat des temps modernes? ”, in **Histoire de la France, l'Etat et les Pouvoirs**. Paris, Ed. du Seuil, 1989, p. 321

(١٠) إن الباحث التربوية والإرشادية التي تعالج مسائل السلوك الواجب اتباعه في المجتمع وكذلك قواعد اللياقة سواء فيما يخص آداب المائدة وقضاء الحاجات الطبيعية والتعامل مع الجنس الآخر أو مع الرؤساء وبالعكس تكثُر بشكل يلفت النظر بين القرنين السادس عشر والثامن عشر . انظر في هذا الكتاب المترجم عن الألمانية :

Norbert Elias, *La civilisation des mœurs*.

(الترجمة) Calmann-Levy 1973

Max Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'Histoire.*)

(الترجمة عن الألمانية) Payot (P.B.P.), 1970, pp. 35-36

M.Foucault, *Résumé des cours, op.cit.*, pp. 101-104 (١٢)

(١٣) المرجع نفسه ، ص ص ١٠٤ — ١٠٦

(١٤) المرجع نفسه ، ص ص ١١٠ — ١١٤

(١٥) المرجع نفسه ، ص ص ١١٥ — ١١٩

(١٦) المرجع نفسه ، ص ص ١٢٢ — ١٢٦

(١٧) المرجع نفسه ، ص ص ١٢٦ — ١٢٩

M.Horkheimer et Th. Adorno, *op.cit.*, p. 98 (١٨)

H.Dreyfus et P.Rabinow, *op.cit.*, p.265 (١٩)

M.Foucault, *Pourquoi étudier le pouvoir, op.cit.*, pp. 309-312 (٢٠)

(٢١) إن هذه الثنائية تشكل جزءاً أساسياً من النظام الليبرالي حيث تجمع الدولة بين الحريات المسماة بالطبيعة (الحرية الشخصية والملكية الخاصة والمساواة بين الأفراد) وبين التنظيم المدني . ولقد أبرز جون لوك « هيكل » هذا النظام ، وحاول هيجل أن يفسر « وظيفته » التاريخية . بمعنى آخر إن الثنائيات المبدئية مثل الدعوة إلى النظام/ الحرية أو الاستقرار/ التقدم يقصد بها الحفاظ على الحريات القائمة والأساسية من جهة ، وضرورات تدخل الدولة وحركتها على مستوى التنظيم والقيادة من جهة أخرى . يقول لنا المفكر Alain في تبرير ثنائية « النظام : الحرية » : « من الواضح أنه لا يمكن فصل النظام عن الحرية ، لأن تصارع القوى ، أى الحرب الخاصة القائمة في كل لحظة ، لا يشمل أية حرية ، إنها الحياة الحيوانية المفتوحة أمام كل الصدف . من ثم ، فالمصطلحان النظام والحرية جد بعيدين عن التعارض ، وإني لأفضل أن أقول إنهما متلازمان ، فالحرية لا تقوم بلا نظام ، والنظام لا قيمة له بدون الحرية » .

Alain, *politique* (1912) Paris, PU. F., 1952, p.27, in F.Châtelet et

E.Pisier-Kouchner, *op.cit.*, p.158

M.Foucault, **Pourquoi étudier le Pouvoir?** op.cit., pp.313-315 (٢٢)

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ٣١٦

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ص ٣١٧ — ٣١٨

(٢٥) إن هذه المقومات جميعا تقتض في كل سلطة مجموعة من القصديات والتوجهات وليس معنى ذلك أن هذه الأخيرة مسجلة في مكان ما كما أنه لا يضمن أثرها النهائي لأننا هنا بصدد قراع إرادات . انظر كتاب :

L.Dreyfus et P.Rabinow, op.cit., p.269

M.Foucault, **pourquoi étudier le pouvoir?** op.cit., p.319-320 (٢٦)

٢ — السجن ونظم الضبط

إن ممارسة السلطة لا يمكن أن تقوم ، كما رأينا ، من غير الاعتماد على ميكانزمات توجيه ونظم ضبط . ولا شك أن هذه النظم قد تبدو أحيانا شفافة واضحة من خلال عمل المؤسسات القيادية والمناهج التربوية وخطط التعليم وسياسات التوجيه والارشاد . إلا أن الأهداف المعلنة قد لا تكون في أغلب الظن ، خاصة في فترة تكوين المجتمعات الليبرالية، متطابقة مع الأهداف الاستراتيجية الفعلية للسلطات الحاكمة . وليس معنى ذلك ، أن أهداف السلطة موجهة لخدمة أغراض خاصة ، أو كانت معبرة عن رؤية ذاتية أو إرادية بحثة لفئة دون غيرها . ولكن قد يحدث ، كما في تاريخ الغرب ، أن هذه الأهداف قد تلتقى بطريقة موضوعية مع الأهداف التاريخية لطبقة بعينها ، تماما كما حدث مع طبقة البرجوازية الصاعدة التي قادت عملية تحديث الدولة وترشيدها إبان العصر الحديث^(١) .

إلا أن الالتقاء بين مصير الدولة ومصير الطبقة البرجوازية الذي تم في ظروف تاريخية محددة ، وهي الانتقال من حالة الفوضى وتفتت السلطة في عصر الاقطاع إلى حالة ترشيد السلطة وتوحيدها حول سيادة أسرة ملكية أو قلة ثرية لها من « المهابة » التاريخية والسطوة ما يؤهلها للقيام بدور القيادة ، لا يبرز ، في أغلب الأحيان ، بطريقة متسقة أو متجانسة . ذلك بسبب الاختلال أو التفاوت الذي يحدث تاريخيا بين مستويات الواقع ومستويات الرؤية أو الصياغة الفكرية . إن هذا الاختلال يرجع إلى كون التطور التاريخي لا يتم في خطية أو إستمرارية متصلة ، وإنما على شكل انقسامات وانقطاعات يصعب قبولها والإقتناع بها على مستوى الرؤية الواعية ، وهو الأمر الذي يولد ، بغرض رأب الصدع وتجاوزه فكريا ، نوعا من التبرير « الأيديولوجي » الظاهري الذي غالبا ما ينتهي بفرض نفسه ، كمجموعة من الحقائق التصورية ، على مستوى حركة الفكر والتنظير المذهبي . من ثم نفهم لماذا يرفض فوكو الاعتماد على المنظور التقليدي لتاريخ الفكر الذي لا يصور الأشياء كما هي في واقعها ، وإنما يصورها وفقا لما آلت إليه في خيالات المفكرين وتنظيراتهم .

مهما يكن من أمر ، فإن الدراسة التي كرسها فوكو لنظام العقاب^(٢) ، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، تمثل بحثا بالغ العمق عن الظروف

الموضوعية الحاملة لمفاهيم الجريمة والعقاب ، وذلك بقدر ما تبرز نقطة الالتقاء الدالة بين الخلفية الاجتماعية والمفاهيم الفكرية والأيدولوجية . ولا يتم ذلك لفوكو إلا برفضه لمنظور تاريخ الفكر الجنائي التقليدى الذى ينسب دورا كبيرا إلى المفكرين الإصلاحيين ، وعلى رأسهم « بيكاريا » ، فى تطوير نظام العقوبة واستدرار عمليات من العطف الانسانى على المجرم ، الذى كان يخضع فى النظام القديم لشتى صنوف التعذيب . ذلك أن عملية الشفقة أو استعطاف الرأى العام لا يمكن أن تغير نظام العقوبة أو النظرة إلى المجرم من كائن فاسد يجب رده إلى إنسان مريض يجدر إصلاحه وتقويمه إلا إذا كانت تعكس نوعا من التحولات الجذرية المرتبطة بقاعدة النسق الاجتماعى برمته .

ويقترح علينا فوكو ، لكى يصل إلى الجذور العميقة الكامنة وراء ظاهرة العقوبة ، تطبيق مبادئه المنهجية ، وهى التى يسميها مبادئ « أركيولوجيا » أو حفريات المعرفة ، وهى بالنسبة لهذه الظاهرة بالذات تدعو إلى نبذ المنحى القانونى أو الشرعى للعقوبة الذى يعنى بجانب الردع والمنع والعقاب ، وبالتالى ينظر إلى الجريمة من جانبها السلبى أو التخريبى فقط ، والإهتمام بدلا من ذلك بالجانب الإيجابى الكامن الذى يقوم القانون بخدمته وتأكيدده فى إطار المتطلبات التاريخية والاجتماعية السائدة التى غالبا ما يعبر عنها القانون فى شكل تصورات عامة تدور معظمها حول مبادئ العدالة والإصلاح وأمن المجتمع واستقراره . على هذا النحو ، تظهر لنا العقوبة كإحدى مظاهر القوى الانتاجية التى يعتمد عليها المجتمع الرأسمالى فى بداية تكوينه لترسيخ قاعدته وتثبيت دعائمه ، ومن ثم يدخل مفهوم العقوبة فى إطار نسق النظام الكلى الذى يعد شرطا أساسيا لقيام المجتمع الجديد .

وليس من شك فى أن النظام الجديد هو مجموعة القواعد والضوابط التى يحتاج إليها المجتمع الرأسمالى الناشئ لكى تقوم العملية الإنتاجية بوظيفتها على خير وجه ، وهو لذلك يشمل جانبيين رئيسيين : أحدهما ظاهرى وهو ما يُعلن فى صورة القوانين والمبادئ الفلسفية والأخلاقية المصاحبة لها ، والآخر غير معلن أو ضمنى لأنه يرتبط بالأهداف الفعلية للنظام ، وهو الأكثر تعبيرا عن واقع

العملية الإنتاجية ومكانة القوى الاجتماعية الفعلية من النسق الاجتماعى ككل .
وفى إطار هذا التصور العام يدخل تقييم « المجرم » ، عند فوكو ، إبان النصف
الثانى من القرن الثامن عشر ضمن تصور آخر بالغ الخصوصية وهو عملية
توظيف « الجسم » توظيفا إيجابيا وفعالا بحيث لا يتعارض مع ضرورات ترشيد
وعقلنة العملية الإنتاجية . وهذه الضرورات ليست بالطبع تعبيراً عن واقع
طبقى بعينه ، وإنما هى متطلبات موضوعية أو « حتمية » تفرضها حركة
الانتقال من المجتمع القديم الذى ما زالت تسود فيه بقايا ورواسب المفاهيم
والممارسات الإقطاعية إلى المجتمع الرأسمالى المرشد . أضف إلى ذلك ، وهذا هو
ما سيكتشفه فوكو ، أن ضرورة توظيف الجسم كقوة منتجة وآلة فعالة ، مع
ما يتطلبه ذلك من قيم جديدة تنعكس على أسلوب معالجة المجرم وعلى فلسفة
إصلاحه وتقويمه ، سوف تلتقى ، وفى توافق يكاد يبدو مفارقة غريبة ، مع
نشأة « السجن » كنظام جديد للعقوبة يبرز لأول مرة على هذه الصورة فى
القانون الأوروبى الحديث . ذلك أن السجن ، كما يبدو ، لم يكن ينظر إليه فى
التشريعات القديمة على أنه عقوبة قائمة بذاتها ، ومن ثم يكتسب مفهوم
« الحبس » معنى الجزاء أو العقوبة من طبيعة النسق الاجتماعى الليبرالى نفسه
الذى يجعل من الحرية إحدى المقومات الأساسية لأيديولوجيته .

غير أن السجن يمثل كذلك ، بالنسبة لفوكو ، نوعاً من التحديد الجوهرى
لبعض الأطر المكانية ، وهو تحديد يتطلب توظيفا معيناً للمجرم ، كما يشكل
بالنسبة لصورته الاجتماعية نوعاً من الرؤية التى ينتهى فيها بالالتقاء ببعد آخر ،
كامن فى شخصيته وهو البعد « الإنسانى » السوى ، وهو الأمر الذى يربط بين
السجن من الناحية الوظيفية ، وبين أطر مكانية أخرى تتدخل آلياتها وتتلاحم
غاياتها ، إذ أنها تقوم كلها فى النهاية إما على تطويع الجسم وترشيد حركاته ، أو
على تربية النفس وتقويمها أو على علاج أدواء الجسم واختلالات العقل ، وهو
ما يسمح فى النهاية برد « المجرم » إلى الصورة التى يرسمها المجتمع الرأسمالى
الناشئ لنفسه على أنها صورة الإنسانية السوية العاقلة . وهذه الأطر المكانية
تبرز من خلال مؤسسات عديدة مثل المدرسة والملجأ والمعسكر والمصححة

العقلية والمستشفى التى تتضافر وظائفها جميعا على تكريس المجتمع العقلانى الجديد ومساندته ، بواسطة نظم الضبط والتقويم ، فى أداء وظيفته الإنتاجية خير أداء . من ثم ، يرى الكاتب أن الاهتمام « بالإنسان » من خلال المجرم ، بعد أن كان القانون الكلاسيكى ينظر إلى الجريمة نظرة موضوعية بحتة ومنفصلة تماما عن بواعث مرتكبها^(٣) ، يوافق من جهة ضرورات القوى الإنتاجية الصاعدة ، ويوافق من جهة أخرى اتجاهات العلوم الانسانية الجديدة التى تبلورت فى القرن التاسع عشر ، وهى بالإضافة إلى العلوم النفسية والجنائية المتعددة التى ظهرت إلى حيز الوجود إبان هذا القرن ، تشترك جميعا فى رؤية واحدة وهى تصويرها للإنسان على أنه « موضوع » أو « واقعة » تخضع ، مثل بقية الوقائع ، للدرس والتحليل .

إن ما يريد فوكو دراسته إذن وتحليله ، هو دور نظم العقاب كظواهر اجتماعية من خلال الحقول الوظيفية الخاصة بها ، وليس من حيث اتصالها بالتطبيقات والصيغات القانونية الفوقية ، أو سلم القيم والمعايير الأخلاقية التى تعبر عنها . أى أن القصد الأساسى ليس إبراز الطابع القمعى أو السلبى للجزاء بقدر ما هو إبراز للوظيفة الإيجابية التى يؤدىها نظام الجزاءات فى مجتمع بعينه . من ثم يصل فوكو إلى تحديد بعض القواعد التى تتوافق مع نتائج دراسات « روش » و « كير شهايمر »^(٤) ، وهى :

١ — تقوم وظيفة العقاب فى مجتمعات العبودية أو الرق بتوفير فائض من الأيدى العاملة .

٢ — تتزايد الجزاءات أو العقوبات الجسدية فى المجتمع الإقطاعى وذلك بقدر ما يشكل فيه الجسم « الثروة » الوحيدة .

٣ — يشكل العمل الإلزامى أو « المصنع الجزائى » فى مجتمع السوق ضرورة حيوية .

٤ — يفقد العمل الإلزامى فى المجتمع الصناعى للقرن التاسع عشر ، معناه وذلك لأن الأيدى العاملة تكون قد تحررت بفضل القوانين الجديدة

التي تحكم العرض والطلب . من ثم تصبح وظيفة الجزاء الإصلاح
والرد إلى السوية بدلا من العقاب^(٥) .

ولما كانت هذه القواعد الجزائية تتخذ على هذا النحو من « الجسم
شرى » موضوعا لها ، كما تعكس في الوقت نفسه مجموعة الرؤى
لتصورات الاستراتيجية الخاصة بوظيفته الإنتاجية في المجتمع ، فإن فوكو يرى
من الضروري تركيز دراسته عليه ، وتحديد « الاقتصاد السياسي » الخاص
، بصرف النظر عن القيم الأخلاقية والقواعد القانونية التي تحكمه . من ثم ،
رورة إلقاء الضوء على « الاستثمار السياسي للجسم البشري » في علاقته
رانين الإنتاج وقواعد الاستخدام الإقتصادي الأمثل للثروة الوطنية ، إذ تبين
كل مجتمع يعمل ، في الواقع وبطريقة شبه خفية ، على بلورة وإعداد نوع
« التكنولوجيا السياسية للجسم » التي ترتبط ارتباطا وثيقا بأهداف
ستراتيجيات القوى الاجتماعية المهيمنة . ومن ثم أيضا بروز هذه الحقيقة
اصعة ، التي يتوصل إليها الكاتب ، وهي أن أي سلطة تقوم بصدد الجسم
شرى لا يمكن فصلها عن ضرب من المعرفة المحددة الخاصة بهذا الجسم ،
نو ما يوضحه لنا فوكو بقوله : « إن هذه العلاقات التي تربط بين السلطة
لمعرفة لا تدعو بالضرورة إلى تحليلها من منطلق ذات معرفية حرة أم غير
رة في ارتباطها بنظام السلطة ، بل على العكس ، علينا أن نقدر أن الذات
ارفة وموضوعات المعرفة وصيغ المعرفة ليست إلا مجموعة من الآثار الناجمة
ن بعض الضرورات الأساسية المتضمنة في علاقات السلطة — المعرفة وعن
ولاتها التاريخية »^(٦) . أضف إلى ذلك ، أن فوكو يسعى عبر دراسته هذه عن
تكنولوجيا « الجسم وعن « ميكروفيزياء » السلطة الجزائية إلى إبراز
صياغة المصادر التاريخية لهذه التحولات اللا — منظورة التي قادت نظام
نقوبة من تعذيب الجسم والتعريض به إلى هذه الرؤيه الداخلية للعقاب التي
حل من النفس أو الضمير « سجننا للجسم » . ويزعم فوكو أننا لا يجب أن
نبر هذا الضرب من « الانزلاق » ، الذي شكل نوعا من الانفصام الخفي ،
يلا على صحوة الضمير الغربي أو علامة على رقي الرأي العام وتزايد حساسيته

مهما يكن من أمر هذه النماذج ، فهي تتسم جميعا ببعض الخصائص المشتركة ، وهى : (١) أن الهدف من العقوبة ليس هو إدانة الجريمة بقدر ما هو التنبؤ بها والاحتياط من وقوعها ، (٢) أن العقوبة لا بد أن تكون مصحوبة بتقنيات إصلاحية وتقويمية ، (٣) ضرورة تفريد العقوبات ولربما يبدو لنا أن هناك علاقة بين هذه الأغراض أو التوصيات وبين مطالب حركة الإصلاح الجنائى فى القرن الثامن عشر ، إلا أن الفوارق والاختلافات سوف تظهر على مستوى معالجة الفرد . ذلك أنه بينما تعنى حركة الإصلاح بالتأثير على الفرد من منظور التصورات الكفيلة برد اعتباره إلى نفسه كصاحب حق ، تسعى النماذج الأجنبية إلى تأسيس نوع من العقوبة القائمة على الجسم والوقت والنشاط اليومي والسلوك والآثار النفسية المترتبة على ذلك كله بالنسبة للسجين . أى أنه بينما كانت « أدوات » الحركة الإصلاحية لا تتجاوز الأفكار والتصورات ، كانت هذه الأدوات نفسها بالنسبة للمعتقلات الأخرى ضروبا من التدريبات والتمرينات التى يخضع لها الجسم بقدر ما تخضع لها النفس . كما أن الهدف من هذه التدريبات لم يكن رد اعتبار الإنسان الكامن فى شخص المجرم ، وإنما كان إعادة بناء الفرد وإخضاعه لقواعد السوية العامة . أضف إلى ذلك ، أن نظام العقوبات الأجنبى كان ، بجانب التزامه بالسرية ، يفصل السلطة الجزائية عن السلطة القضائية ، وهو ما يتعارض كلية مع روح الحركة الإصلاحية ، ومع ذلك ، فإن النموذج الأجنبى ، الذى لا يعنى كثيرا باحترام حقوق الإنسان أو تقدير آدميته وإنما يعنى ، فى المقام الأول ، بتطبيق مناهج قسرية فى الضبط وتطويع الأجساد ، هو الذى سيتم له الغلبة والانتشار دونا عن نظم العقاب الأخرى فى فرنسا قبيل قيام ثورة ١٧٨٩ (٢٤) .

عمليات تطويع الجسم :

يذهب فوكو ، الذى ورث — من غير شك — عن ميرلو بونتى اهتمام الفلسفة الفرنسية المعاصرة بالجسم وإشكاليته ، إلى أن استخدام الجسم البشرى كشيء أو قوة قابلة للترويض والطاعة لم يكن من الأمور المستحدثة إبان العصر

الكلاسيكى . وأبرز دليل عن ذلك هو وجود كتاب « دى لامترى » الذائع الصيت عن « الإنسان — الآلة » (l'Homme-Machine) الذى يلور فيه صاحبه مفهومين متوازنين للجسم : (١) مفهوم « تشريحيا — ميتافيزيقيا » متصلا بفلسفة ديكارت ورؤيته العلمية — الميتافيزيقية ، و (٢) مفهوم « تقنيا سياسيا » مستمدا من قواعد التنظيمات العسكرية والإيوائية بالمستشفيات والملاجىء ، وكذلك من وسائل ضبط وتصحيح عمليات الجسم . إلا أنه إذا لم يكن هناك جديد بالنسبة لعمليات الضبط والإجراءات القسرية التى يتعرض لها الجسم البشرى بصفة شمولية ، فإن الجديد هو التفنن فى اكتشاف دقائق هذا الضبط وتفصيله المطبقة عليه ، بالإضافة إلى البحث لا عن مظهره العام وإنما عن الوسائل البالغة الفعالية فى السيطرة على حركاته . ولعل أهم ما توصل إليه النظام الجديد هو أنه لكى تكون عمليات القسر فعالة ومجدية على طول المدى ، فما عليها إلا أن تتحول إلى « نظم ضابطة » (disciplines) . (٢٥)

وليس من شك فى أن كل نظام ضبط يخضع ، على الأقل ، لمبدأين رئيسيين (أ) « فن للتوزيع » و (ب) « نظام للتحكم » . ويناط بالمبدأ الأول حسن توزيع الرجال فى المكان ، وهو ما يتطلب تقنيات مساندة مثل نظم المجالات المغلقة كالمستشفيات والمدارس والمعسكرات والورش والمصانع ، مع تدعيمها بممارسات حصر وتحديد ، أو إذا شئت ، تفريد لكل مجال مغلق . أضف إلى ذلك أن نظم المجالات المغلقة سوف تحتاج إلى نوع من الاستخدام الوظيفى أو التخصصى للأماكن ، وهو ما سوف يتضح عند بروز ظاهرة التنوع التدريجى التى ستعرض لها الأماكن فتتقسم إلى مدارس ومستشفيات وورش ومصحات .. إلخ . أما بالنسبة لنظام التحكم ، فيقوم على الاستخدام الأمثل للمكان ، والتوزيع الأفضل للوقت ، بحيث يمكن ، مثلا ، جدولة النشاطات والممارسات المطلوبة ، أو ربط الأفعال بإيقاعات زمنية محددة ، كما هو واضح فى « الخطوة العسكرية » . ويساعد نظام التحكم ، بالإضافة إلى ذلك ، على ضبط اقتصاديات الحركة بحيث يمكن اكتشاف عنصر الفعالية القصوى الذى يربط بين الحركة الفردية أو الجزئية وبين الهيئة العامة للجسم ، وبين هذا

أخرى ، إن هذا التوزيع الجديد للإجراءات ، الذى يراد منه إبراز صورة الحكيم وإخفاء جانب التنفيذ ، هو فى نهاية الأمر تكريس للدور الإصلاحى والتقوى المراد ربطه بعملية الإدانة نفسها أو الحكم ، بينما يتم استبعاد التنفيذ وكأنه عملية مستقلة لا علاقة لها بالجانب الأول المهيمن للعدالة ، وهو الأمر الذى يعنى ، فى نظر فوكو ، نهاية مشاهد التعذيب العلنى ، وفى الوقت نفسه فك قبضة السلطة عن الجسم فى ماديته أو واقعه المباشر . على هذا النحو لم يعد يشكل الألم نفسه جزءا من العقوبة ، لأن الوظيفة الفعلية للجزاء أصبحت من الآن فصاعدا حرمان الفرد المذنب من حقه فى الحرية . وليس من شك فى أن اختفاء الجانب الجسمانى من العقوبة يعنى انجسار دور الجلاد ، ولكن لكى يقوم محله جيش من الأطباء والمراقبين والوعاظ والمربين ، الأمر الذى يتلاءم جيدا مع الطابع « اللامحسوس » لنظام العقاب الجديد^(٩) .

أضف إلى ذلك ، أنه منذ ١٧٦٠ أخذ علماء القانون والمنظرون يتخلون عن فكرة الجريمة « الموضوعية » التى كانت سائدة من قبل ، وجعلوا يربطون بين الجريمة وشخصية المجرم ، أى أنهم ، بعبارة أخرى ، أخذوا يعنون بالظروف الخاصة بالمجرم وبشئى الاعتبار والعناصر التى تشكل فى مجموعها ما يمكن تسميته ببواعث الجريمة . ومن المعروف أن هناك فرقا دقيقا بين الأسباب والبواعث ، فالأسباب أكثر ارتباطا بالأشياء منها بالإنسان بينما البواعث هى ضروب من الأسباب التى تحولت ، فى ظروف معينة يجب دراستها سواء أكانت نفسية أو اجتماعية أو طيبة (خاصة قضية الأسباب الوراثية التى كانت تحظى باهتمام كبير فى القرن التاسع عشر) ، إلى دوافع تحرك الإنسان ، ومنها ما قد يؤثر إلى حد ما على حريته ووعيه وإرادته العاقلة . ولعل ذلك هو ما أدى إلى بروز العلوم الجنائية والنفسية الجديدة وإبراز وظائف ومفاهيم خاصة لا تتمركز حول خرق القانون بقدر ما تتمركز حول شخصية المذنب نفسه . ولقد ظهرت آثار هذا التحول الخطير بجلاء فى المادة ٦٤ من قانون ١٨١٠ الذى يعفى المتهم المصاب بمرض عقلى من كل مسئولية جنائية . ويبدو ، كما يقول الكاتب ، أن هذا الاتجاه قد ولد مع الزمن نوعا من الافتراض

الغريب الذى يربط بين فعل إجرامى وبين نوع من الاختلال العقلى أو « اللاسوية » عند مرتكبه ، وهو الأمر الذى يحتم على أن يكون كل حكم فى هذا الشأن مصحوباً بتصوير حول تقويم المذنب وإصلاحه ، إذ أن الجزاء لم يعد عقاباً فى جوهره وإنما نوع من العلاج والرد إلى السوية^(١٠) . ومع ذلك ، فلا يجب أن نعتقد ، كما يقول الكاتب ، بأن هذا التمييز المستحدث بين الجزاء والعقاب ، الذى يبرز فى أواخر القرن الثامن عشر ، يدل على نوع من الرحمة أو الرقى الحضارى فى مواجهة العقوبة بالمثل والعنف فى القانون الكلاسيكى . ذلك أن هذا العنف ، الذى كان يصاحب مشاهد الإعدام العلنى فى صورة تعذيب وتنكيل ، لم يكن دليلاً على الوحشية أو الهمجية وإنما كان مرتبطاً إلى حد كبير بنوع من السلطة المسلحة الساعية إلى السيطرة والهيمنة ، كما كان مرتبطاً بقوانين لم تتخلص بعد من الطابع الإقطاعى والشخصى^(١١) .

من الواضح إذن ، أنه منذ نهاية القرن الثامن عشر ، يحاول المفكرون التمييز بين المجرم والإنسان وبين العقاب والإصلاح ، أى أنه إذا كان من الضرورى ردع المجرم وعقابه ، فإنه من واجبننا نحو الإنسانية كذلك إصلاح الإنسان الكامن فيه ورده إلى سواء السبيل . وهكذا تنشأ بين المجرم والإنسان حدود لا يجدر تجاوزها ، وهى الحدود التى تنشأ حولها ، إبان القرن التاسع عشر ، العلوم الجديدة مثل علوم الإجرام وعلم النفس الجنائى والأنثربولوجيا^(١٢) . ولاشك أن هذه الحدود الإنسانية كلها ، أى حدود الإنسان التى لا يجب تخطيها فى معاملتنا للمذنب أو المتهم ، لأنه قبل كل شيء وبعد كل شيء إنسان ، وهو إن كان قد ضل طريقه أو أساء الفعل والاختيار ، فذلك لظروف خارجة عن إرادته ، وبفعل بواعث أعمت بصيرته وحالت بينه وبين التصرف أو السلوك السليم . وليس من شك فى أن هذه الرؤية الجديدة ، التى تحاول إدراك الإنسان عبر شخص المجرم ، هى وليدة حركة الإصلاحيين من أمثال بيكاريا وسرفان وديبائى وإتارجييه ولاكتريل وبرجاس وغيرهم^(١٣) . إلا أنه من الواجب ، مع ذلك ، أن نأخذ فى الاعتبار الجانب الموضوعى من التطور التاريخى . فالدراسات التاريخية تدل ، بالفعل ، على انخفاض معدل العنف

« الجسدى » خلال القرن الثامن عشر ، وارتفاع معدل السرقات على حساب عمليات القتل والضرب والاصابات^(١٤) . كما أن معظم عصابات قطاع الطرق الكبرى ، التى كانت تتميز أحيانا بشعبيتها ، أخذت تتفكك خلال هذا القرن بعد إحكام مطاردتها من قبل الشرطة . ومعنى ذلك أن الحركة الإصلاحية لم تنشأ من فراغ ، فهى لم تكتسب أهميتها المعروفة إلا بسبب الانخفاض الملحوظ لجرائم العنف والقتل ، وهو انخفاض لا يمكن فصله عن حركة التحولات الاقتصادية التى يشهدها القرن الثامن عشر ، والتى تدعم سيطرة الطبقات البرجوازية على الملكية ، وترفع من حجم الإنتاج والدخول ، كما تزيد من عدد الشرائح المستفيدة من ارتفاع الأسعار .

إلا أن ذلك كله لا يكفى ، فى نظر فوكو ، لتبرير الرؤية الجديدة التى تتميز بنوع من الرأفة نحو المجرم حتى ولو كان الواقع التاريخى يشير إلى انخفاض حدة جرائم العنف وعدم تجاوز الحالات المتبقية جرائم الغش والسرقات وبعض الاعتداءات المحدودة على الملكية ، إذ أن هذا التحول النظرى ما كان ليتم ، كما يذهب ، إلا مدعوما بتطور آخر غير منظور ، ولكنه فى الواقع أكثر ملاءمة لصعود الطبقات البرجوازية وبلورة علاقات الملكية الفردية على حساب حقوق المشاع ، ألا وهو تطوير مناهج المتابعة والمراقبة وتحسين وسائل حصر واحصاء السكان والثروات ، وهو الأمر الذى يفترض بدوره الارتفاع بمستوى تقنيات الملاحظة ونظام جمع المعلومات وتطوير استراتيجية الضبط والتنظيم إلى الحد الذى سيكون بالغ الأثر ، فى رأى الكاتب ، على طبيعة الممارسات غير المشروعة ، وتحويلها ، من ثم ، من حالات العنف التى لا أمل فى علاجها إلى ضروب من المخالفات أو الجنح التى تسمح باستثمار مرتكبيها كقوى إنتاجية مساندة فى خدمة الاقتصاد الليبرالى الصاعد والطبقات المستفيدة منه^(١٥) .

مهما يكن من أمر ، فإن فوكو يريد أن يقول لنا بأن استراتيجية السلطة الجزائية الجديدة ، التى تحمل الرؤية الإصلاحية وتوجهها ، تعبر عن هذا الوضع الإجمالى بما واکبه من تغيرات وتحولات أكثر من دلالتها على تطور الفكر القانونى تحت ضغط رأى العام أو ميل الناس إلى معاملة المذنبين بطريقة

أفضل ، ومن ثم إلى تخفيف العقوبات الصارمة والمشيئة والتخلي عن استخدام العنف والعلانية . ولاشك أن هذه السلطة حتى وإن كانت البرجوازية كطبقة مستتيرة وذات مصالح متزايدة تلعب فيها دورا قياديا هاما ، ليست مجرد انعكاس لمصالح هذه الطبقة ولمطامعها السياسية التي ستبلور إبان أحداث ثورة ١٧٨٩ ، فهي ، في الواقع ، تعبر عن ضرورات تاريخية أساسية ، وهي أهمية تحرير نظام العدالة من ارتباطاته التاريخية : أولا بالنظام الاقطاعي القديم الذي كان يربط العدالة بمبدأ السيادة على الأرض ، ثانيا بالنظام المستحدث في القرن السابع عشر الذي تحولت فيه الملكية لنفسها ، بسبب العجز المالي المستفحل ، سلطة ، بيع وظائف القضاء والإدارة ، الأمر الذي تمخض عنه نشأة طبقة جديدة من نبلاء الادارة (noblesse de robe) الذين توارثوا هذه الوظائف ، ثالثا وأخيرا بالسلطة الملكية نفسها ، التي سعت جاهدة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر السابقين على ثورة ١٧٨٩ إلى تدعيم نظام الحكم المطلق وتوسيع نطاق الممارسات الاستبدادية والتعسفية^(١٦) .

من ثم نفهم اعتماد السلطة الجزائية الجديدة « للنظرية العامة للعقد » أساسا لها ، وتقديرها ، من منطلق حق الملكية ، بأن الشرعية لا تقوم إلا بين المالكين الذين يمثل العقد بالنسبة لهم نوعا من الضمان المكتوب . وعلى هذا النحو ، يصبح الإخلال بالعقد نوعا من الاعتداء على المجتمع بأسره ، ويصبح حق العقاب ، بعد أن كان تعبيرا عن السلطة المستبدة للحاكم ، أداة المجتمع في الدفاع عن نفسه . وإذا كان هناك ، في رأى الكاتب ، ثمة مجال لنوع من استرقاق الضمير أو ثورة على مظاهر العنف التي كانت تصاحب مشاهد العقاب العلني ، فإن ذلك لا يجب رده ، في المقام الأول ، إلى مجرد تحول في الحساسية العامة للناس أو لرجال القانون تجاه مشاهد القسوة والعنف بقدر ما يجب رده إلى نوع من العقلنة غير المنظورة للعقاب ولتقنياته ووسائله^(١٧) .

على كل حال ، إن الجزاء في الرؤية الاصلاحية الجديدة لن يقوم على أساس من التشابه أو التوازي الكيفي بين الجريمة والعقاب ، وإنما قياسا على « كمية » الآثار الضارة التي يمكن للجريمة أن تسببها للمجتمع . ومن ثم يمكن

ضبط العقاب ، كما يقول فوكو ، وفقا لست قواعد أساسية ، وهى (١) قاعدة « القدر الأدنى » التى تسمح بتحديد نوع من الموازنة أو المعادلة بين منافع الجريمة بالنسبة للجاني وبين المضار التى يعرضه لها العقاب ، (٢) قاعدة «التصور الأمثل أو الكافى » التى تتيح إقامة نوع من التوازن بين فكرة المنفعة التى قد تحققها الجريمة وبين تصور الألم الذى سيصاحب العقاب المترتب على ارتكابها ، وهو الأمر الذى يربط الجزاء بالتصور وليس بالجسم ، (٣) قاعدة « الآثار الجانية » ، وهى تقوم على ظاهرة تهويل العقاب وتضخيم آثاره فى نظر الناس إلى أكبر قدر ممكن إذ يبدو أن بعض ألوان العقوبات ، كالنفى مثلا ، أقوى وأبعد تأثيرا فى النفس من عقوبة الإعدام ، (٤) قاعدة « اليقين التام » وتفترض التوضيح الكامل لكل أنواع الجزاءات ، بحيث يوقن كل شارع فى جريمة أن أية فائدة يطمع فى الوصول إليها ستقابل حتما بالعقاب الذى يوائمها ، وهو الأمر الذى يتطلب تشريعات مكتوبة وواضحة ، كما يفترض تعريفات دقيقة لكل أنواع الجرائم ودرجاتها ، (٥) قاعدة « الحقيقة العامة » التى تفترض شرعية الأدلة المقدمة ووضوحها وعدم الحصول عليها عن طريق الحيلة أو التعذيب ، كما تفترض خضوعها لمعيار الحقيقة العام ، (٦) قاعدة « التخصيص الأمثل » التى تتطلب تصنيفا دقيقا لكل أنواع المخالفات ، مع أخذ كل حالة فردية فى الاعتبار عند تطبيق العقوبة المختارة .

إلا أنه يبدو أن تحديد العقوبة من منظور الحالة الفردية المستحدثة يختلف تماما عن فردية العقوبة فى النظام الجزائى القديم إذ بينما تعمل المفاهيم الكلاسيكية الموضوعية على إبراز العناصر المكيفة لفعل الجريمة نفسه مثل النية والظروف ، تقوم الفردية الجديدة على سيكولوجية الفرد نفسه من حيث تكوينه وماضيه وبيئته . ومعنى ذلك أن التشريع الجديد لا يعنى بالسفسطة الفقهية التى لا تمنع من تموضع المجرم والجريمة فى صورة « الآخر » أو المغاير كالوحش والمجنون والمريض والشاذ ، وإنما يعنى بتحليل آثار السلطة الجزائية على دخيلة الانسان وسريته . إلا أن هذا الاهتمام بشخص المجرم لم يمنع ، كما يذهب فوكو ، الفكر الإصلاحى من الانزلاق مرة أخرى إلى تموضع شخصية الجاني وتحديد طبيعته

وفقا لمعايير علمية تعسفية ، وهو الأمر الذى سيتمخض عنه تشكيل الحقل المعرفى الجديد ، الذى يمثل « الانسان الجنائى » موضوعه العلمى الفريد(١٨) .

نشأة السجن :

ويذهب فوكو إلى أن فن العقاب فى التشريع الجديد ما زال يحكمه ، على شاكلة الفكر الكلاسيكى كما أبرزته الأركيولوجيا ، مبدأ « التمثيل » . فمن ثم يبلور الفكر الإصلاحى مجموعة من « القيم المتعارضة » أو « العلاقات العائقة » التى ينامط بها الربط بين مفهومى الجريمة والعقاب ، بحيث تقوم العلامة العائقة أو « العلامة — العقبة » فى علاقتها بالجريمة بعمل الاستعارة والكناية فى اللغة ، فهى تارة تقيم بين العقوبة والجريمة علاقة تماثل أو تشابه كالاستعارة ، وتارة أخرى تقيم بينها علاقة تجاور كالكناية . وليس من شك فى أن الغاية من ذلك هو إقامة نوع من التطابق الدال بين العقاب وطبيعة الانحراف ، وهو ما لا يتم إلا بشحن العلامة العائقة بأكبر قدر من الطاقة التعبيرية الهادفة بحيث تضى على العقوبة صورة أكثر إرهابا وإفزاعا من جاذبية المنافع أو المكاسب التى تمثلها الجريمة . إلا أنه بالرغم من بروز هذه اللغة التمثيلية الواضحة التى تتقابل فيها العقوبة والجريمة كصورتين لعملة واحدة ، وبالرغم من رغبة الإصلاحيين المتزايدة فى ربط عملية الجزاء بالممارسات الأخلاقية والتربوية ، فإن ظاهرة السجن تبرز فجأة ، محاطة بظلال كثيفة ، لتصبح ابتداء من عام ١٨١٠ العقوبة المثل(١٩) .

فلقد لاحظ فوكو أن « الحبس » لم يكن عنصرا أساسيا فى نظام العقوبات الأوربية قبل فترة الإصلاحات الكبرى بين ١٧٨٠ و ١٨٢٠ ، فهو كما يبدو أحدث الوسائل العقابية التى توارثها العصر الكلاسيكى عن العصور السابقة ، والتى يقسمها الكاتب إلى أربع مجموعات رئيسية :

١ — مجموعة تجمع بين النفى والطرْد والإبعاد وتحريم بعض الأماكن وتدمير المسكن والاستيلاء على المتاع والممتلكات ، وهى كانت سائدة فى المجتمع اليونانى القديم .

٢ — مجموعة تقوم على التعويض والفدية وتحويل الضرر المادى إلى دين نقدى والمخالفات إلى التزامات مالية ، وهى خاصة بالمجتمعات الجرمانية .

٣ — مجموعة تقوم على العرض والتكيل والتشويه والتعذيب ووشم الجسم بعلامات مشينة ، هذا غير وسائل الإهانة أو التحقير العلنى ، وهى خاصة بالمجتمعات الغرية فى أواخر العصور الوسطى .

٤ — الحبس أو السجن ، وهو عقاب مستحدث فى المجتمعات الغربية الحديثة ولا يبرز — كما يبدو — بصورة مؤكدة إلا فى نهايات القرن الثامن عشر .

ولكن إذا كان السجن لم يصبح عقوبة مشروعة حتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر ، كما يشير إلى ذلك "Serpillon" فى كتابه « القانون الجنائى » لعام ١٧٦٧ الذى يستشهد به فوكو ، فإن ذلك لا يعنى أنه لم يكن موجودا كممارسة تعسفية راسخة . بل إن هذا الوجود كان ، بالرغم من عدم شرعيته ، حقيقة مألوفة ، كما كان يؤدى بعض الوظائف الحيوية ليس على مستوى السلطة الرسمية فحسب وإنما كذلك على مستوى بعض الشرائع الاجتماعية . فالسجن لم يكن يستخدم فقط بصفة تعسفية من قبل السلطة السياسية للتخلص من أعدائها ، ولعل شهرة « الباستيل » قد تجاوزت فى هذا الصدد كل معقول ، وإنما كان يستخدم كذلك من الناحية القضائية للحفاظ على شخص المدين أو المتهم السياسى حتى يتم التأكد من وضعه . أضف إلى ذلك ، أنه كان يلعب أيضا دورا إصلاحيا بالنسبة للأسر المنكوبة فى سلوكيات أحد أفرادها ، والتي تستطيع ، من ثم ، الزج بالشخص غير المرغوب فيه فى إحدى زناناته حفاظا على سمعتها وشرفها^(٢٠) . كما كان يستخدم سرا لتهديب بعض المحكوم عليهم بالإعدام ، ولإستقبال النساء المحكوم عليهن بالأشغال الشاقة بصفة تجاوزية ، وأخيرا كانت الكنيسة تلجأ كذلك « لعقوبة » الحبس فى بعض أديرتها ولكن تحت مسميات بديلة مثل « الاعتكاف » أو « الانزواء » للتكفير والتوبة^(٢١)

من الواضح إذن أن السجن كان نظاما دخيلا على قانون العقوبات الفرنسية ، كما كان يمثل ، في نظر الإصلاحيين ، رمزا صارخا لتعسف السلطة الملكية واستبدادها . إلا أنه ، بالرغم من ذلك كله ، يأخذ ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر في احتلال مكان الصدارة من بين العقوبات جميعا ، ويبدو ، كما يذهب فوكو ، أن السجن قد أدخل إلى فرنسا تحت تأثير بعض النماذج الانجليزية والأمريكية والهولندية . ولعل أشهر نموذج في هذا الصدد هو سجن "Rasphuis" بامستردام ، الذي أقيم عام ١٥٩٦ لإيواء متسولي المدينة وصغار أشقيائها ، وإخضاعهم لنوع ما من العمل الإجباري وإعطائهم قسطا من التعليم والتوعية الدينية . ويمثل هذا النموذج ، كما يقول الكاتب ، نوعا من الربط بين المفاهيم التربوية السائدة في القرن السادس عشر والتي تدعو إلى تنمية الفرد تربويا وروحيا عن طريق الممارسة المستمرة وبين التقنيات الإصلاحية والتقويمية التي رأت النور في النصف الثاني من القرن الثامن عشر (٢٢) .

غير أن النماذج الأجنبية الأخرى لم يكن لها دائما نفس الهدف الإصلاحى أو التقويمى ، ففي سجن "Gand" بلجيكا ، كانت عملية تشغيل السجناء تخضع لاعتبارات إقتصادية بحتة ، نظرا للإعتقاد السائد بأن البطالة هي إحدى المصادر الرئيسية للجريمة . كما أن هذا التصور كان يتلاءم مع ضرورة بناء « الإنسان الاقتصادى » ، وهو ما سيكون له بالغ الأثر في تحديد مدة الحبس التى يجب أن تتناسب مع الحد الأدنى من الزمن الكافى لتعلم حرفة من الحرف أو نوع من العمل . أما النموذج الإنجليزى ، فكان يضيف إلى الهم الإصلاحى هما آخر بالغ الحساسية ، ألا وهو محاولة الربط بين عملية إعادة تكوين شخصية المجرم من الناحية الأخلاقية وبين طبيعة وجوده فى السجن . أما فى أمريكا ، فكان سجن « فيلادلفيا » المشهور يرتبط ارتباطا وثيقا بمحاولات التجديد السياسى . ومن ثم كان يعنى فيه بالسرية والتكتم حول حياة السجناء ، وبمحاولة تعديل سلوك الجانحين مع الاهتمام بالحصول على المعرفة اللازمة عنهم حتى يمكن التخطيط لنوع من السياسة الوقائية ضد الجريمة (٢٣) .

مهما يكن من أمر هذه النماذج ، فهي تتسم جميعا ببعض الخصائص المشتركة ، وهي : (١) أن الهدف من العقوبة ليس هو إدانة الجريمة بقدر ما هو التنبؤ بها والاحتياط من وقوعها ، (٢) أن العقوبة لا بد أن تكون مصحوبة بتقنيات إصلاحية وتقويمية ، (٣) ضرورة تفريد العقوبات ولربما يبدو لنا أن هناك علاقة بين هذه الأغراض أو التوصيات وبين مطالب حركة الإصلاح الجنائي في القرن الثامن عشر ، إلا أن الفوارق والاختلافات سوف تظهر على مستوى معالجة الفرد . ذلك أنه بينما تعنى حركة الإصلاح بالتأثير على الفرد من منظور التصورات الكفيلة برد اعتباره إلى نفسه كصاحب حق ، تسعى النماذج الأجنبية إلى تأسيس نوع من العقوبة القائمة على الجسم والوقت والنشاط اليومي والسلوك والآثار النفسية المترتبة على ذلك كله بالنسبة للسجين . أى أنه بينما كانت « أدوات » الحركة الإصلاحية لا تتجاوز الأفكار والتصورات ، كانت هذه الأدوات نفسها بالنسبة للمعتقلات الأخرى ضروبا من التدريبات والتمرينات التي يخضع لها الجسم بقدر ما تخضع لها النفس . كما أن الهدف من هذه التدريبات لم يكن رد اعتبار الإنسان الكامن في شخص المجرم ، وإنما كان إعادة بناء الفرد وإخضاعه لقواعد السوية العامة . أضف إلى ذلك ، أن نظام العقوبات الأجنبية كان ، بجانب التزامه بالسرية ، يفصل السلطة الجزائية عن السلطة القضائية ، وهو ما يتعارض كلية مع روح الحركة الإصلاحية ، ومع ذلك ، فإن النموذج الأجنبي ، الذي لا يعنى كثيرا باحترام حقوق الإنسان أو تقدير آدميته وإنما يعنى ، في المقام الأول ، بتطبيق مناهج قسرية في الضبط وتطويع الأجساد ، هو الذي سيتم له الغلبة والانتشار دونا عن نظم العقاب الأخرى في فرنسا قبيل قيام ثورة ١٧٨٩ (٢٤) .

عمليات تطويع الجسم :

يذهب فوكو ، الذي ورث — من غير شك — عن ميرلو بونتي اهتمام الفلسفة الفرنسية المعاصرة بالجسم وإشكاليته ، إلى أن استخدام الجسم البشري كشيء أو قوة قابلة للترويض والطاعة لم يكن من الأمور المستحدثة إبان العصر

الكلاسيكى . وأبرز دليل عن ذلك هو وجود كتاب « دى لامترى » الذائع الصيت عن « الإنسان — الآلة » (l'Homme-Machine) الذى يلور فيه صاحبه مفهومين متوازنين للجسم : (١) مفهوم « تشريحيا — ميتافيزيقيا » متصلا بفلسفة ديكارت ورؤيته العلمية — الميتافيزيقية ، و (٢) مفهوم « تقنيا سياسيا » مستمدا من قواعد التنظيمات العسكرية والإيوائية بالمستشفيات والملاجىء ، وكذلك من وسائل ضبط وتصحيح عمليات الجسم . إلا أنه إذا لم يكن هناك جديد بالنسبة لعمليات الضبط والإجراءات القسرية التى يتعرض لها الجسم البشرى بصفة شمولية ، فإن الجديد هو التفنن فى اكتشاف دقائق هذا الضبط وتفصيله المطبقة عليه ، بالإضافة إلى البحث لا عن مظهره العام وإنما عن الوسائل البالغة الفعالية فى السيطرة على حركاته . ولعل أهم ما توصل إليه النظام الجديد هو أنه لكى تكون عمليات القسر فعالة ومجدية على طول المدى ، فما عليها إلا أن تتحول إلى « نظم ضابطة » (disciplines) . (٢٥)

وليس من شك فى أن كل نظام ضبط يخضع ، على الأقل ، لمبدأين رئيسيين (أ) « فن للتوزيع » و (ب) « نظام للتحكم » . ويناط بالمبدأ الأول حسن توزيع الرجال فى المكان ، وهو ما يتطلب تقنيات مساندة مثل نظم المجالات المغلقة كالمستشفيات والمدارس والمعسكرات والورش والمصانع ، مع تدعيمها بممارسات حصر وتحديد ، أو إذا شئت ، تفريد لكل مجال مغلق . أضف إلى ذلك أن نظم المجالات المغلقة سوف تحتاج إلى نوع من الاستخدام الوظيفى أو التخصصى للأماكن ، وهو ما سوف يتضح عند بروز ظاهرة التنوع التدريجى التى ستعرض لها الأماكن فتتقسم إلى مدارس ومستشفيات وورش ومصحات .. إلخ . أما بالنسبة لنظام التحكم ، فيقوم على الاستخدام الأمثل للمكان ، والتوزيع الأفضل للوقت ، بحيث يمكن ، مثلا ، جدولة النشاطات والممارسات المطلوبة ، أو ربط الأفعال بإيقاعات زمنية محددة ، كما هو واضح فى « الخطوة العسكرية » . ويساعد نظام التحكم ، بالإضافة إلى ذلك ، على ضبط اقتصاديات الحركة بحيث يمكن اكتشاف عنصر الفعالية القصوى الذى يربط بين الحركة الفردية أو الجزئية وبين الهيئة العامة للجسم ، وبين هذا

الأخير والأداة المستخدمة سواء أكانت سلاحاً أم آلة إنتاجية . من ثم ، يصبح الجسم بسبب خضوعه لإغيات وأهداف السلطة الجديدة موضوعاً لضروب وألوان مستحدثة ومبتكرة من العلم والمعرفة . فهو لم يعد مجالاً تصويرياً بحتاً ، أو ذريعة لتأملات ميتافيزيقية تباعد بينه وبين النفس أو الروح تارة وتقارب بينهما تارة أخرى . على العكس من ذلك ، لقد أصبح الجسم حقيقة ملموسة أو ظاهرة طبيعية لها حدودها ووظائفها التي تحكمها ، ومن ثم تبرز امكانيات استخدامه بطريقة عملية رشيدة كأداة تخضع للممارسة والترويض والتطويع (٢٦) .

ولقد أدت كذلك نظم الضبط إلى ابتكار تقنيات ووسائل تحكم أخرى تزيد من فعاليات الاستخدام العقلاني المنظم للجسم ، وهو ما يتجلى ، وفقاً لفوكو ، في ارادة الاستخدام الكامل أو الشامل لامكانيات العمل الفردي في صورة « وقت نظامي » أمثل يمكن تحديده في شكل برامج مرحلية ، وفي صورة تسلسل أو تدرج تتحدد من خلال قدرة هذه الطاقة الفردية على اجتياز عدد معين من الصعوبات . من ثم يختلف مفهوم الزمن في حياة الإنسان الغربي ، بحيث يفقد رتافته القديمة ، وطابعه الطقسي كوحدة متسقة وشبه مطلقة ليصبح ، من الآن فصاعداً ، ديمومة تطورية أو مرحلية ، وهو ما يربط الزمن بصورة أفضل على المستوى الأركيولوجي بالعقلية « التاريخية » التي تأخذ ، مع نهايات القرن الثامن عشر ، في تقويض مرتكزات البنية الاستمولوجية الكلاسيكية ، ومنها صور التاريخ كذاكرة وذكرى (٢٧) . أضف إلى ذلك ، أن نظم الضبط أخذت تتحرر أيضاً من أسر المفاهيم الستاتيكية التي كانت تحكم بنية الفكر الكلاسيكي ، وهو ما يسمح لها باستحداث نماذج دينامية جديدة . ولعل أبرز دليل على هذا التحول هو نبذ الجيش الفرنسي للنموذج « الفيزيائي للكتلة » الذي كان يفرض على تشكيلاته أوضاعاً أشبه بما تكون « بالجدار » أو « القذيفة » من أجل تشكيلات جديدة لا تعتمد على توزيع القوى بصورة شمولية وإنما على العلاقات التي يمكن أن تنشأ بين الأجسام الفردية والمكان (٢٨) .

ويذهب فوكو إلى أن نظم الضبط كانت تتمتع ، بجانب ما يتوفر لها من عناصر الضبط القسرى ووسائل تنظيم المكان والزمان داخل المجالات المغلقة ، بقدرات عالية في مجال ترويض الجسم وتطويعه ، كما كانت تمتلك قدرا كبيرا من امكانيات الارتفاع بكفاءاته الذاتية إلى أعلى مستويات الفعالية . غير أن هذا الترويض لم يكن ينطبق على ظاهر الجسم فقط ، بل كان يمتد ، وفقا لمجموعة من الانزلاقات المقدرة والمدروسة ، إلى دخيلة الجرم وصميم وجدانه . وغالبا ما كان يتم هذا الحصار الداخلي بفضل ما يسميه الكاتب « قسرية النظرة » التي يجسدها خير تجسيد نموذج « المراقبة العسكرية » بما يقوم عليه من دقة متناهية وتركيز عال وخفاء تام . وليس من شك ، في أن هذه العمليات المستمرة من الانزلاق نحو دخيلة الجرم سوف تعمل ، كما يذهب الكاتب ، على تقويض نظام الحبس التقليدي بما يمثله من جدران سميكة وأصفاد ثقيلة وأبواب موصدة لتقيم بدلا منه نمودجا بالغ الشفافية من المراقبة الداخلية التي تحاصر الضمير من كل جانب وتنتهي بتحويله إلى سجن قائم بين الضلوع . غير أن هذا التحول لا يتم إلا بتغيير وظيفة السجن أو الملجأ وماشاكلهما من أدوات عزل وحبس إلى أدوات اصلاح وتهذيب وعلاج . ولكن لا يجدر بنا ، في الوقت نفسه ، أن ننسى أن هذا الدمج الرهيب ، كما يذهب الكاتب ، بين السلطة الضابطة وبين واقع الضمير الحبس ، وهى ظاهرة تكاد تكون ملازمة لعملية العزل نفسه ، سوف ينتهى بتموضع الفرد تموضعا تاما في علاقات المراقبة المستمرة التى ينشئها السجن من حوله وفى داخله ، ولعل أسوأ ما تولده هذه العلاقات لدى السجين هو احساسه بأنه « المراقب — المراقب » الدائم ، وهو احساس ، كما يرى فوكو ، لا يحرر الانسان الكامن فيه بقدر ما يجبره فى إيسار النظرة القسرية التى تحبسه فى ذاته وتنتهى بتحويل الذات إلى كينونة أو إلى حقيقة موضوعية قائمة بذاتها(٢٩) .

وإذا كانت نظم الضبط تعمل ، فى نظر فوكو ، على تطوير فعالية الجسم وترشيد حركاته فى سبيل تحقيق أهداف غير منظورة من وراء ترسيخ آليات النظام والطاعة وتوطيد السلوكيات الرشيدة ، وذلك مثل رفع مستوى الكفاءة

الإنتاجية وتوفير الفعالية المطلوبة لكثير من النشاطات المطلوبة لخدمة الدولة سواء في تحقيق أهدافها الداخلية أو الخارجية ، فإن ذلك لا يعوق ، كما يظن بعض المؤرخين (٣٠) ، تحقيقها للأهداف الإصلاحية والأخلاقية والتربوية التي يحاول المفكرون الإصلاحيون الربط بينها وبين مبررات عقوبة الحبس . ذلك أن نظم الضبط المطبقة في السجن ، أو المطالب بتحقيقها ، لا تخلو من العقوبات والجزاءات التي تهدف ، في المقام الأول ، إلى إضفاء طابع السوية على سلوك الجانحين . وليس من شك في أن نظم الضبط هذه ليست ، كما سبق القول ، وقفا على السجن وحده ، فهي ركيزة من ركائز الاستراتيجية العامة للدولة الأوربية الحديثة . من ثم نراها ترتبط ، في إطار المدرسة ، بمبدأ الاختبار أو الامتحان ، وهو ما يتيح للسلطة تحديد عدد من المبادئ المعيارية الأولية لتقنين المعرفة وإنتاج ضروب معينة من الحقائق المطلوبة . إذ أن الهدف من العملية التعليمية أو التربوية ليس هنا هو البحث عن الحقيقة بصفة مطلقة وإنما ربطها بمعايير فعالية يمكن ضبطها والتحقق منها عن طريق الاختبارات الدورية . من ثم ، لا يصبح الامتحان مجرد تكرس لضروب من الخبرة أو الخبرات المكتسبة ، إذ أنه يصير هو نفسه جزءا لا يتجزأ من عملية الاكتساب المعرفي ، ويدخل — بالتالي — في بناء كامل من الطقوس التي تعمل على تحويل العوامل التقديرية أو الذاتية إلى ظروف موضوعية خاضعة لتأثير السلطة وتوجيهاتها المتصلة بمتطلبات العملية المعرفية . على هذا النحو ، يقوم الامتحان ، كأداة تصنيف وتحقيق وكمعيار للسوية ، بتحويل الإنسان إلى ظاهرة أو « حالة » أو ، كما يقول الكاتب بصورة مأسوية : « إلى موضوع قابل للمعرفة ومرتکز خاضع للسلطة » (٣١) .

إن ظهور نظم الضبط في حقل الممارسات السلطوية — المعرفية يعبر ، كما نرى ، عن ترسيخ ضروب من الأنماط العقلانية التي تعد ، في حد ذاتها ، أكثر الأشكال أو الصيغ ملائمة لتحقيق الأهداف الاستراتيجية العامة التي قامت عليها الدولة الغربية الحديثة ، كما تحدت ملامحها التاريخية في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر . وليس من شك في أن هذه العقلانية ، التي

تقاس هنا بمقاييس الفعالية والقدرة على الانجاز والحركة ، لا تمثل بالنسبة لفوكو قيمة في ذاتها ، بل على العكس إننا نراها تؤدي ، كما هو الحال مع مدرسة فرانكفورت الاجتماعية ، إلى تموضع الانسان في أشكال من الممارسات السلطوية والمعرفية المتميزة التي حكمت ظاهرة مثل عزل الفقراء والمجانين وأخرى كالسجن وتموضع الأمراض العقلية والنفسية . ولقد رأينا أن هذه الأنماط من الممارسات ، التي يعنى بوصفها فوكو ، لا تبرز عبر تاريخ المؤسسات أو النظم من خلال المنظور القانوني أو التشريع البحث ، ولا عبر الأشكال المعرفية المتبلورة التي تعاهدنا على تسميتها « بالعلوم الانسانية » ، وإنما من خلال الاجراءات والوسائل والقواعد التي كانت تتبع في العزل والعقاب وعلاج المجانين والمرضى وتنظيم العلوم الامبريقية والتي كانت تشكل الواقع الفعلي الذي تقوم عليه المؤسسات والتنظيرات العلمية . من ثم ، يتبين لنا أن كل الممارسات السلوكية والمعرفية في مجتمع ما تخضع لقواعد اجرائية واحدة ، أو على الأقل متساندة ، كما أنها لا تنتج من الحقائق العملية إلا ما يتلاءم مع معيارية هذه القواعد ، وهذا ما يعنى بالضرورة أن كل تجاوز هذه المعيارية هو خروج عن المألوف والسوية إلى عالم الخيال والأوهام أو إلى الشذوذ والانحراف . وليس من شك في أن هذه القواعد العقلانية الجديدة هي التي ستولد مفهوم « الفردية » البالغ الأهمية في تكوين العقلية الغربية الحديثة ، تماما كما سيولد الفرق الناشئ بين واقع الفرد وعالمه الخيالي الأمثل الأساس النظري لقيام الأيديولوجيا الغربية للانسان . إلا أن ذلك ليس معناه أن مفهوم الفرد كان منعدما في العصور الخيالية ، وإنما كل الأمر أنه كان ملتصقا بالطبقات السائدة التي يحقق لها التفرد والتميز دوناً عن غيرها ، ومن هنا ارتباطه في العصر الاقطاعي بالبطولة الخارقة وبالفروسية التي تخلدها الذكرى ويفرضها منطق القوة لتعياها الذاكرة مثالا يحتذى بقيمة يتحقق بها شرف الجماعة وأمنها : أما في عصر التنظيم والترشيد ، فالفرد لا يعدو أن يكون نتاجاً أو موضوعاً معرفياً على السلطة أن تحسن تمثله لتحكم السيطرة عليه ولتتم استخدامه على الوجه الأمثل إنه ، كما يقول الكاتب ، أداة على السلطة أن تحكمها « بواسطة

تكنولوجيا التنظيم « و « عنصر خيالى » عليه أن يدخل فى إطار « تصور
ايدولوجى جديد للمجتمع » (٣٢) .

مجتمع الضبط والمراقبة :

ان نشأة نظم الضبط الاجتماعى لا يمكن فهمها ، فى نظر فوكو ، إلا على
ضوء بعض نماذج العزل الأساسية التى يمكن أن ترد إليها والتى تشكل ، فى
الواقع ، خلفيتها التاريخية أو أرضيتها المؤسسة . ويعتقد الكاتب ، من هذا
المنطلق ، أن وباء الطاعون يمثل فى تاريخ الغرب أهم مصدر عملى يعتد به فى
تأسيس نظام صارم للعزل والمراقبة ، وهو نظام سرعان ما تحول ، بسبب
قابليته الفائقة للتشكل فى أنساق دلالية أو تعبيرية ، إلى أداة بالغة الفعالية للتمييز
بين الفئات الاجتماعية ولتركيز السلطة فى أيدي الطبقات المهيمنة . وليس من
شك فى أن هذا النظام يختلف كثيرا عن نظيره الذى كان قد شكله قديما داء
الجذام أو عن ذلك الذى شكلته ظاهرة الجنون فى العصر الكلاسيكى نظرا
لإرتباطهما بطقوس هى أقرب إلى وسائل الرقية السحرية منها إلى العوامل
الفعالة فى تنظيم وتأسيس المجتمعات الحديثة . ذلك أنه إذا كان نظام العزل المتبع
خيال المصابين بالجذام يستهدف ضربا من الوقاية السحرية أو الدينية ، فإن
نظام العزل المرتبط بالطاعون ينتمى إلى فاعلية وقائية وعمليات تنظيمية
وتصنيفية تفترض إدراك ميكانيزمات انتشار الوباء وضرورة العمل على الحد من
آثاره على الناس كما تفترض تصورات خاصة بتقسيم المكان وتوزيعه بين
المصابين وبين الأسوياء (٣٣) .

ويرى فوكو أن هذه الوظيفة الرمزية التى يمثلها نظام العزل الخاص
بالطاعون لن تنتهى بانقراض هذا الوباء الخطير من أوروبا مع نهايات القرن
السابع عشر ، وذلك بسبب التفاوت الذى غالبا ما يحدث بين مستويات الواقع
الفعلى ومستويات الرؤية التى تتولد عنها . بل إن فوكو يكاد يتصور بأن هذه
الرؤية العزلية التى يوفرها « نموذج الطاعون » لن تنحسر تماما حتى يحل محلها
نظام رمزى آخر لا يقل عنها قدرة على تمثيل الواقع ، وإن لم يعرف طريقه قط

إلى عالم التطبيق ، وهو نموذج المراقبة الذى تخيله بنتام^(٣٤) وأسماه « البانوبتكون » (Panopticon) . إن هذا النظام الجديد يسمح بفضل برجه المركزى ، على عكس الزنزانة التى تعزل وتحجب سجينها عن كل مصدر ضوئى ، ليس بعزل المجرم فحسب ، وإنما برؤيته ومراقبته كذلك فى وضوح تام . وهو وإن كان يسمح برؤية السجين فى كل فرديته وخصوصيته ، على النقيض من نموذج الجذام الذى يرد صحيته إلى نوع من الفضاء الفوضى اللا محدود ، لا يسمح ، فى الوقت نفسه ، للمجرم برؤية مراقبه . ومعنى ذلك أن « البانوبتكون » سوف يشكل ، كما يقول فوكو ، مركزا « للإعلام » وليس « موضوعا للاتصال » ، وذلك بقدر ما تمثل فيه المراقبة عملية متصلة ودائمة التأثير والفاعلية إلى درجة أنه ، حتى فى حالة انقطاعها ، سوف يقوم السجين نفسه بتمثيلها من فرط استبطانه لها . غير أن عملية الاستبطان هذه غالبا ما تنتهى بتجريد السلطة من علاماتها أو رموزها الدالة وتحويلها إلى ميكانيزمات أو مجموعة من « التروس » التى تعمل بطريقة مجهولة ، وهو ما يؤدى بدوره إلى غياب السلطة عن الأنظار إذ أنها لم تعد ، من الآن فصاعدا ، إلا وظيفة عامة من وظائف النظام^(٣٥) .

ويعتقد فوكو ، بالإضافة إلى هذه الفروق ، أن عملية الانتقال من نموذج « المدينة المصابة بالطاعون » إلى نموذج « البانوبتكون » لم تقم إلا على إثر نوع من التحول الجذرى ، ذلك أنه بينما لا يقوم نموذج الطاعون إلا على مجموعة من الوظائف السلبية كقطع الاتصال وعزل المرضى ، نرى النموذج الآخر يعمل على تحويل آلية واحدة مثل عملية المراقبة الكاملة لمكان محدود إلى وظيفة اجتماعية عامة ، وهى وظيفة المراقبة التى يرى فيها فوكو الدعامة الأساسية والقبلية لقيام المجتمع المنضبط خلال القرن الثامن عشر . من ثم ، تكتسب نظم الضبط وظيفتها الإيجابية سواء فى مجال التعليم أو الاستشفاء أو الجيش ، وهو ما يفترض زيادة الامكانيات والفعاليات والاستخدام الرشيد للوقت والقوى الإنتاجية . ويعتقد فوكو أن تحول نظم الضبط من مجرد وسائل قمع وضغط بغرض المحافظة على النظام وحماية الطبقات المهيمنة إلى ميكانيزمات إنتاج وبناء يرجع

إلى تزايد السكان وتضخم جهاز الإنتاج بمعدلات كبيرة إبان القرن الثامن عشر ، وهو ما حتم على السلطة ، في نظره ، استخدام مزيد من تقنيات التنظيم والضبط (٣٦) .

أضف إلى ذلك ، أن فوكو يعتبر أن نظام « البانوبتكون » يمثل خير تمثيل ، وإن لم يطبق ، الخلفية الأركيولوجية والتاريخية لقيام المجتمع الليبرالي — البرجوازي ، فهو ، كما يقول متأثرا بماركس ، الطريقة التي مكنت الطبقة البرجوازية من الهيمنة على بقية الطبقات ، وذلك بأن وفرت لها إطارا مقنعا من التنظيمات القانونية التي تقوم على المساواة « الصورية » ومن التنظيمات البرلمانية التمثيلية . ويعتقد فوكو بأن هذه « الواجهة القانونية » كانت تخفي الانتشار الفعلي لنظم الضبط التي أحكمت حلقاتها حول الفئات المنتجة ، كما أحاطتها بمجموعة من الميكانزمات السلطوية والقمعية الدقيقة ، وذلك بطريقة تعكس تماما الصورة الظاهرة وتبرز ما يقوم عليه واقع النظام من ظلم واستغلال واستبداد (٣٧) .

على هذا النحو ، تصبح نظم الضبط أساسا لنوع من « عدم توازي القوى » وضربا من « القانون — المضاد » حتى ولو ظهرت في شكل تنظيمات أو مؤسسات مشروعة ، لأنها تتطابق ، في الحقيقة ، مع واقع السلطة أكثر من تطابقها مع صورتها القانونية . ومن ثم ، تكتسب السلطة العقابية ، كجزء من السلطة العامة ، نفس السمات ، إذ أنها تصبح بدورها نوعا من العقاب التنظيمي الذي يعتمد على مبادئ المراقبة والترويض والتقويم ، ويعتقد فوكو أن مصدر هذه التحولات ، التي يتعرض لها المجتمع البرجوازي الحديث في القرن الثامن عشر ، ليس هو إدراك القانون من قبل الوعي العام أو الوعي الفردي وإنما انتشار نظم الضبط وعملياته البالغة الدقة في جسم المجتمع برمته . كما أن نظم الضبط لن تظل ، كما قد يظن البعض ، مرتبطة فقط بجانبها التقني أي بالعمليات والإجراءات التنظيمية والقمعية ، فهي سوف تشكل في القرن الثامن عشر مركزا تلتقى من خلاله التشكيلات المعرفية بوسائل تدعيم السلطة

وتقويتها ، وهو ما يفسر لنا ، وفقا للكاتب ، ظهور العديد من العلوم الجديدة في إطار نظم الضبط مثل الطب الاكلينيكي والطب النفسى وسيكولوجيا الطفل (٣٨) .

خصوصية السجن :

لقد كان السجن موجودا ، كما رأينا ، قبل أن يستخدمه القانون الجنائى الحديث ، إلا أنه لم يكتسب أهميته البالغة كنظام عقابى إلا مع قيام مجتمع الضبط والنظام . بل إنه أصبح ، فى ظل هذا المجتمع ، رمز العقوبة بلا منازع . فهل ياترى كان ذلك بسبب اهتمام الاصلاحيين به وعملهم الدءوب على تحويله من أداة عقابية إلى أداة اصلاحيّة وتهذيبية وتقويمية ؟ إن فوكو لا يرى أن هذه هى الأسباب الحقيقية ، فالسجن ، فى نظره ، لم يكن إلا نتاجا لشكل محدد من أشكال السلطة التى تقوم ظاهريا على مبادئ العدالة والحرية والمساواة وترتبط فى الواقع ، وذلك فيما يخص جميع المجالات المغلقة كالمستشفيات والمدارس والمعسكرات والمصانع ، بضرورات الضبط الاجتماعى التى فرضتها ظروف الدولة الحديثة فى أوروبا . إنه يمثل فى ارتباطه بالمجتمع الديمقراطى ، كما يقول الكاتب ، نوعا من سلب الحرية ، التى تعد أثمن حق من حقوق المواطن ، كما يعد فى ارتباطه بالاستخدام العقلانى المرشد للوقت نوعا من النظام الانتاجى ، وشكلا ، فى الوقت نفسه ، من أشكال التكفير والتعويض المقدمة للمجتمع . أضف إلى ذلك أنه مع العزل الانفرادى للسجين بعد العمل اليومى الشاق ، يكتسب السجن قيمة أخلاقية إضافية ، وذلك بالقدر الذى تمتد فيه آثاره إلى ضمير السجين حيث لا تقتصر الأحاسيس على الخوف من القانون فحسب ، وإنما تتجاوز مشاعر الرهبة والخوف إلى احترام القانون والإيمان بضرورته وعقلانيته (٣٩) .

مهما يكن من أمر ، إن السجن ، كما نرى ، يتجاوز الجانب القانونى البحت المتصل بعقوبة الحبس ، وذلك بقدر ما يتطلبه من تقنيات ووسائل ذات طابع ضبطى أو تنظيمى صرف ، مثل الزنزانة الفردية وما تمثله من قيم أخلاقية ، والعمل الإجبارى وما يمثله من قيم اقتصادية تقوم على احترام

الملكية ، وبقدر ما يناط به من وظائف تقويمية وإصلاحية تشبه نماذج العلاج والاستشفاء وما تعتمد من معايير الصحة والسوية . ولعل تجاوز الجانب القانوني لعملية الحبس يبرز بصورة أوضح من خلال هذه المعارف المختلفة التي يتم جمعها حول شخوص السجناء وحياتهم ، وهي معارف لا تنصب على الجريمة نفسها بقدر ما تنصب على وضع الجاني وظروف نشأته وبيئته السابقة . وليس من شك في أن مثل هذا الاهتمام بأخذ عناصر حياة المجرم في الاعتبار سيكون له بالغ الأثر في فتح المجال أمام ظهور علوم الاجرام ، كما سيعمل على ربط الخطاب الجنائي بخطاب آخر يستند إلى أحكام ومعايير الطب النفسي أو العقلي (٤٠) .

خلاصة القول ، إن السجن لا يشكل ، في نظر فوكو ، عنصرا أساسيا من عناصر النظام العقابي الاوربي قبل قيام الثورة الفرنسية ، إذ أنه في واقع الأمر ليس إلا إحدى الآليات التي أنتجت السلطة التنظيمية الحديثة في البلاد الغربية ابتداء من القرن الثامن عشر . ويعتقد فوكو ، وهو ما يبدو لنا غريبا بعض الشيء (٤١) أن السجن سوف ينتج بدوره ظاهرة الجنوح التي ستبرز من خلالها شخصية الجاني في صورتين بالفتى التموضع والاغتراب وهما صورته كوحش وصورته كخارق للقانون . من ثم ، نراه يخضع للقانون بسبب خروجه عليه وخرقه للنظام ، ونراه يخضع للعلم بقدر ما يشكل موضوعا للطب أو علم النفس أو علوم الإجرام كمريض أو شاذ أو منحرف . لذلك يعتقد الكاتب أن ظاهرة الجنوح لا يمكن أن تسبق ظاهرة الحبس لأنها نتاج السجن نفسه . فهي ، كما يقول الكاتب ، لا تنفصل عن نوع من « اللاشرعية » أو المخالفات المحدودة التي يسمح بها النظام حتى لا تعم ظاهرة اللاشرعية ويتعرض المجتمع كله للخطر . وهو يرى أن هذه اللاشرعية الهامشية هي أساس قيام الطبقات المهيمنة أو المستغلة ونقطة انطلاق ممارستها الاقتصادية والسياسية ، وهو ما يقوم بمساندة النظام البوليسي المرتبط بهذه الطبقات بحكم سيطرتها على أجهزة الدولة (٤٢) .

إن فوكو ، كما نرى ، يحاول أن يصور لنا ، استكمالا لدراسته عن ظاهرة « الجنون في العصر الكلاسيكي » عملية تموضع الانسان الغربى عبر ميكانيزمات السلطة وما أنتجته من نظم ضبط وقواعد معرفية هى فى الواقع أساس ما نراه . فى المجتمع الغربى الحديث أو المعاصر من أنظمة سياسية وعلوم انسانية أو اجتماعية . ولعل ظاهرة السجن تظهر لدى الكاتب نوعا من المطلب الفكرى أو لونا من رد الفعل القاسى ضد كل أشكال التنظيم التى يفرضها المجتمع الغربى على الأفراد . ولربما كان لما لاحظته فوكو نفسه من انحرافات وممارسات غير شريفة داخل السجون إبان الحملة التى كان يقودها مع غيره من الكتاب الثوريين دفاعا عن حقوق المساجين فى حياة كريمة ومعاملة طيبة تليق بكرامة الإنسان(٤٣) أثره القوى فى دفعه إلى اتهام مؤسسة كالسجن ليس فقط بعدم إصلاح السجناء ، وإنما بالمساهمة فى انتاج الجريمة وانتشار الجنوح ، وذلك فى الحدود التى يسمح بها مجتمع فاسد ومستغل . إن هذه الفكرة ، وهى عمل السجن على زيادة نسبة الجريمة فى المجتمع الرأسمالى ، تقوم على فكرة خاطئة ، كما يقول ريمون بودون ، وهى ادعاء فوكو بأن ظاهرة نقد السجن والشكوى منه منذ نشأته وحتى الآن تدل على عدم صلاحيته فى معالجة الجريمة والحد منها(٤٤) . ذلك أن فوكو لم يقيم بدراسة احصائية مقارنة حتى يستطيع المجازفة بمثل هذا الحكم من جهة ، كما أن ادعاءه ، من جهة ثانية ، بأن الطبقات السائدة تستخدم السجون ، من خلال أجهزة البوليس ، فى انشاء طبقة طفيلية من الوشاة والمرشدين يكونون لها بمثابة « جيش احتياطى » يساعدها على تغطية أعمالها اللامشروعة واستمرار استغلالها للشعب ليس إلا نوعا من المزايدة الايديولوجية الواضحة .

أضف إلى ذلك أن تصورات فوكو الخاصة ببرامج الإصلاح وعمليات الضبط والتنظيم قد تعرضت لكثير من النقد والتشكيك وبالذات من قبل المؤرخين الذين يعنون بتاريخ الواقع وتسجيل الأحداث وتطورها أكثر من عنايتهم بالنظرية والتنظير . ذلك أن معظم البرامج الإصلاحية ، خاصة فى الفترة التى درس فيها فوكو ظاهرة السجن ، أى منذ نهاية القرن الثامن عشر وحتى

نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر ، لم تطبق بالفعل . علاوة على ذلك ، يبدو أن تصورات فوكو عن نظم الضبط ومجتمع الانضباط يشوبها كثير من الخيال وترتبط أكثر بأفكار وآمال المصلحين من ارتباطها بالواقع الفعلي لتطور المجتمع الغربى خلال هذه الفترة (٤٥) .

إلا أن رد فعل الفلاسفة تجاه هذه الدراسة يختلف عن رد فعل المؤرخين ، فهم أكثر إحساسا بطبيعة المشروع الفلسفى الذى يرمى الكاتب إلى تحقيقه ، وهو ليس إلا إبراز حركة التموضع التاريخية الكبرى التى تعرض لها الإنسان الغربى فى بدايات العصر الحديث ، وهى حركة التموضع التاريخية الكبرى التى تعرض لها الإنسان الغربى فى بدايات العصر الحديث ، وهى حركة التموضع التى يناط بالممارسة الفلسفية الثورية كشف حجبا عن طريق النقد الجذرى للعلوم الانسانية والاجتماعية من جهة ، وواجب تحرير الفئات المغلوبة التى كانت ضحيتها عبر التاريخ من جهة أخرى . معنى ذلك أن دراسة أركيولوجيا العلوم الانسانية كان الهدف منها ، كما رأينا فى الجزء الثانى من هذه الدراسة ، هو إبراز الخلفية الايديولوجية للقواعد النظرية التى كانت تحكم الممارسات الخطائية ، وهى القواعد التى عملت ، منذ أن تخلصت من إسار نظرية التمثيل الكلاسيكية ، على تشكيل « الإنسان » فى صورة موضوع يقوم على هذه المفارقة الغريبة : وهى كونه الأساس القبلى للدراسة ، وفى الوقت نفسه موضوعها الإمبريقي . من ثم تنشأ الفلسفة الوضعية ملازمة لتشكيل الانسان فى صورة موضوع ، كما أن سلخه من إطاره الميتافيزيقى الكلى الذى كان يجبسه فيه الفكر الكلاسيكى سوف يرده إلى محدوديته ، وهى محدودية قد تتطابق تماما مع موضوعية الانسان فتبرر كل ألوان الممارسات المعرفة المادية والإمبريقية ، وقد تتجاوز نفسها نحو الشعور فتنشأ من حركتها تلك الفلسفات الظاهرية التى لم تعمل ، فى نظر فوكو ، إلا على تقرير الواقع بإسم وصف التجربة المعاشة .

ولكن إذا كانت الأركيولوجيا ، التى تمثل المرحلة الأولى من مشروع فوكو ، قد عنيت بنقد العوم الانسانية وإبراز الممارسات الأولية التى تقوم

عليها ، فإن الجينياالوجيا ، التى تمثل المرحلة الثانية والأخيرة من منهج الكاتب ، سوف تعمل على إبراز العناصر السلطوية المحددة لأشكال الممارسات الخطائية والموجهة لتوزيعاتها الاستراتيجية ، ومن ثم سيكون هم الكاتب فى المرحلة الأخيرة إبراز عمليات تكوين « ظاهرة » الفرد الغربى الحديث كجسم مطيع وصامت من جهة ، وكذات محددة الهوية من جهة أخرى . وليست دراسة السجن ، التى أفردنا لها هذا الفصل ، إلا دليلا ، فى الواقع ، على الدور الوظيفى « الإيجابى » التى قامت به ميكانيزمات القمع والعقاب ، بجانب العمليات النظرية التى أوكلت إلى العلوم الانسانية ، فى خلق نظم الضبط والتطويع التى تعرض لها جسم الفرد فى الغرب إبان فترة قيام الدولة الحديثة . من هنا ، نفهم أن المعنى الذى يرمى إليه فوكو هو أن هذا الانسان ، الذى أرادت العلوم الاجتماعية الغربية كعلم النفس والاقتصاد والسكان والاحصاء وعلوم الاجرام أن تتخذ منه موضوعا لها ، ليس إلا النتيجة اللازمة لهذه الممارسات القمعية التى تناولت جسمه ونفسه بالتشكيل والتطويع والتنظيم داخل السجن والمستشفى والمصحة والمدرسة والمعسكر (٤٦) . على ذلك ، يبقى أمامنا أن نفهم كيف تكونت الذات الغربية ، وأن نتابع عبر التاريخ العناصر الجينياالوجية التى تضافرت على تشكيلها وتكوينها .

(١) .نظر في هذا الموضوع كتاب هورجير الذي يمثل . مع أدورنو وهابرماس . أحد أقطاب مدرسة فرانكفورت

Max Horkheimer, **Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire., op.cit.,**

Michel Foucault, **Surveiller et punir.** Paris, Gallimard, 1975 (٢)

(٣) من هنا نفهم اهتمام فوكو بنشر حيثيات قضية المجرم الشاب « بيير ريفير » الذي قتل والدته وإخوته ، وهي تعد أول قضية في فرنسا (١٨٣٥) يؤخذ فيها بالاختلال العقلي للمتهم .

انظر : **Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, Soeur et mon frère...**
Un cas de Parricide au XIX^e Siècle Présenté Par Michel Foucault.
Paris, Gallimard Julliard, 1973

M.Foucault, **Surveiller et punir op.cit., p.29** (٤)

(٥) المرجع نفسه . ص ٣٠

(٦) المرجع نفسه ، ص ٣٢

(٧) المرجع نفسه ، ص ٣٤

(٨) المرجع نفسه ، ص ١٤

(٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٦ — ١٧

(١٠) المرجع نفسه ، ص ص ٢٣ — ٢٧

(١١) المرجع نفسه ، ص ٦٠

(١٢) يقول لنا « ريمون شارر » إن هذه العلوم الجديدة تطورت خلال القرن التاسع عشر ، بعد أن كانت الخبرة العملية هي السائدة في مجال وسائل التحقيق . وهي ترد إلى مجموعتين :

أ — علم التحقيق الجنائي (criminalistique) : والغرض منه تطوير وسائل التحقق من الجناة ، ويشمل :

١ — الأنثروبولوجيا الجنائية : التي أسسها الدكتور Bertillon في أواخر القرن التاسع عشر .

٢ — الطب الشرعي

٣ — التنظيم العلمي للشرطة : (police scientifique)

ب — علوم الإجرام (criminologie) : وهي تعنى بمصادر وأسباب الجريمة ، التي كانت في البداية « داخلية » تحت تأثير نومبروزو ، ثم خارجية ، وهو ماسوف يولد الحاجة إلى علم اجتماع

جنائى أضف إلى ذلك علم النفس الجنائى والاحصاء . انظر :

Raymond Charles, *Histoire du droit pénal*, Paris , P.U.F. (Que sais-je?), 1955, pp. 74-75

M.Foucault, *Surveiller et punir*, op.p. 77: Beccaria, Servan, Dupaty (١٣)
La cretelle, Targer, Bergasse.

(١٤) انظر ، خاصة بالنسبة لمعدلات الجريمة في منطقة نورماندى ، كتاب : Pierre Chaunu, *La Civilisation de l'Europe Classique*. Paris, Arthaud, 1966, p. 675

M.Foucault, *Surveiller et Punir*, op.cit., p. 80 (١٥)

(١٦) المرجع نفسه ، ص ص ٨٣ — ٨٤

(١٧) المرجع نفسه ، ص ص ٩٢ — ٩٤

(١٨) المرجع نفسه ، ص ص ٩٦ — ١٠٤

Raymond Charles, *Histoire du droit pénal*, op.cit., p. 86 (١٩)

يقول الكاتب بأن العقوبات المانعة للحرية تعد من ابتكارات القانون الحديث . أما في العصور القديمة ، فكانت العقوبات الشائعة هي الموت والنفى والغرامات . أما في العهد الفرنسى القديم ، أى من القرن السادس عشر حتى ثورة ١٧٨٩ ، كان السجن يستخدم ، وفقا للتصور الرومانى ، للحفاظ على شخص المتهم وليس للعقاب ، وذلك باستثناء الكنيسة التى لجأت إلى الحبس كعقوبة للتوبة فى بعض الزنانات بإيطاليا والبلاد المنخفضة إلا أنه ابتداء من ١٧٩١ أخذت الثورة الفرنسية تميل إلى استخدام السجن كعقوبة بديلة عن العقوبات البدنية الأخرى . انظر كتاب الدكتور نبيل السمالوطى : علم اجتماع العقاب . دار الشروق ١٩٨٣ ، الجزء الأول ، ص ص ١٣٨ — ١٤٢ .

(٢٠) لقد أعد فوكو من واقع أرشيفات سجن « الباستيل » ملفا كاملا فى هذا الصدد . انظر : Les *désordres des familles. lettres de cachet des Archives de la Bastille*.
Présenté Par Arlette Farge et Michel Foucault. Archives
Gallimard-Julliard, n° 91

M.Foucault, *Résumé des cours*, op.cit., pp. 29-31 (٢١)

M.Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit., p. 123 (٢٢)

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ص ١٢٥ — ١٢٩

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ص ١٣١ — ١٣٤

(٢٥) المرجع نفسه ، ص ص ١٣٨ — ١٣٩

(٢٦) المرجع نفسه ، ص ص ١٤٣ — ١٥٧

من الواضح أن هذا الإدراك الواقعي للجسم هو إدراك أولى لا يتعدى ربط الإنسان بالطبيعة ولكنه على كل حال يمثل تجاوزاً لفكرة الجوهر المجردة للآنا عند ديكرت . ولعل مين دي بيران ، كما يقول الدكتور الشاروني هو أول من أسس نظرية واقعية كاملة عن الجسم حينما ربط الوعي بالانفعال والمجهود . انظر : د . حبيب الشاروني : فكرة الجسم في الفلسفة الوجودية ، الاسكندرية ، ١٩٨٤ ، ص ص ٢٢ — ٢٣ .

M.Foucault, *Les mots et les choses, op.cit., Surveiller et punir*, (٢٧)
op.cit., pp. 159-163

(٢٨) المرجع الأخير ، ص ص ١٦٤ — ١٦٦

(٢٩) المرجع الأخير ، ص ص ١٧٢ — ١٧٥

Jacques Léonard, "L'historien et le philosophe", in *L'impossible prison*. Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 24

M.Foucault, *Surveiller et punir, op.cit.*, pp. 179-193 (٣١)

(٣٢) بالنسبة لمفهوم « العقلانية » انظر تفسير الكاتب في ردوده على المؤرخين في *L'impossible prison, op.cit.*, pp. 46-47

وانظر المرجع السابق ، ص ص ١٩٣ — ١٩٦ .

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٠٠

(٣٤) لم يبرز تأثير بنتام على الفكر الفرنسي إلا منذ ١٨٠٢ ، وهو العام الذي بدأ فيه نشر ترجمات أعماله من قبل « ريمون » . ومن المعروف أن محرري القانون الجنائي لعام ١٨١٠ قد تأثروا بنظريته وأفكاره ، ما عدا ما يخص ملاحظاته واستنتاجاته بصدد عقوبة الإعدام . انظر في ذلك :

Jean Imbert, *La peine de mort*. Paris, A,Colin, U2, 1967, p. 135

M.Foucault, *Surveiller et punir, op.cit.* , pp. 202-209 (٣٥)

(٣٦) المرجع نفسه ، ص ص ٢١١ — ٢٢٠

(٣٧) المرجع نفسه ، ص ٢٢٣

(٣٨) المرجع نفسه ، ص ص ٢٢٤ — ٢٢٦

(٣٩) المرجع نفسه ، ص ص ٢٢٨ — ٢٤١

(٤٠) المرجع نفسه ، ص ص ٢٤٨ — ٢٥٦

(٤١) قد يكون من المفهوم أن يكون هناك تقصير أو إهمال في إدارة السجون ، أما أن يساهم السجن في مضاعفة الجريمة وخلق ظاهرة الجنوح فذلك لاشك يمثل واحدة من شطحات فوكو بسبب كرهه الشديد لكل لون من النظام والتنظيم . راجع مناقشة هذه الفكرة عند :

Raymond Boudon, *L'idéologie*. Paris, Hayard, 1986, pp. 197-205

M.Foucault, *Surveiller et punir*, op.cit., pp. 259-287 (٤٢)

Didier Eribon, *Michel Foucault*, op.cit., pp. 237-251 (٤٣)

Raymond Boudon, op.cit., p.200 (٤٤)

(٤٥) كل هذه الاختلافات ظهرت في الحوار الذي تم بين فوكو وبين المؤرخين الفرنسيين المهتمين بدراسة ظاهرة السجن إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . راجع ذلك :

L'impossible prison, op.cit., 1980

(٤٦) لتعميق هذه الأفكار يمكن الرجوع للدراسة القيمة التي قام بها :

Hubert Dreyfus et P.Rabinow, *Michel Foucault*, op.cit., pp. 208-241

٣ — السلطة والجنس

إن السلطة في تنظيمها لعلاقات القوى قد لعبت ، كما رأينا ، دورا كبيرا في خلق ألوان من السياسات والاستراتيجيات الرامية إلى تنظيم عمليات الجسم واستثمارها بطريقة موضوعية كجزء من القوى الانتاجية الضرورية لبناء المجتمع العقلاني الحديث . من ثم ، لا يجب أن ننخدع بالجانب القمعي الظاهري الذي يمثله القانون كأداة للسلطة ، إذ علينا — كما ينصحنا الكاتب — أن نغنى بالوظائف الايجابية التي يقوم بها عن طريق آليات ونظم الضبط في خدمة مصلحة الدولة وتحقيق أهدافها الاستراتيجية . على ذلك ، فإن النتيجة الهامة ، التي يجب علينا استخلاصها من دراسة فوكو عن « السجن » ليست هي ما ينتجه من جنوح وانحراف ، وإنما الدور الذي يلعبه ، مثل غيره من المؤسسات المشابهة مثل المدرسة والمستشفى والمصلحة والمعسكر ، كخلية تنظيمية رفيعة المستوى للتحكم في علاقات القوى وتوزيعها بطريقة تتلاءم مع منظور الطبقات المهيمنة على السلطة . أضف إلى ذلك ما تنتجه هذه المؤسسات من الحقائق العسالية الضرورية التي يناط بالعلوم الانسانية صياغتها وبلورتها في صورة نظريات بحيث تصبح مثل القوالب الأساسية التي تصب فيها هوية الانسان .

إلا أن التقنيات الموضوعية ، التي بلورتها نظم الضبط ونظرت لها علوم الانسان ، لم تحكم قبضتها تماما على مصير الانسان الغربي ، فهي إن سيطرت على مقاليد حياته تماما وأخضعته لكل ألوان التموضع التي ترتبط بوظائف عمله وتكاثره وحاجاته التعبيرية لم تحل بين السلطة وبين إمكانية استخدام ألوان أخرى من التقنيات التي تخص الذات ، ولعل طقس الاعتراف ، الذي كرسه مجمع لاتران الديني لعام ١٢١٥ ، يعد واحدا من أهم هذه التقنيات التي وفرها الدين المسيحي لتنظيمات الدولة ومؤسساتها الرامية إلى بلورة سياسة خاصة بالسكان وموضوعات الحياة المتصلة بها مثل معدلات المواليد والوفيات والخصوبة وقضايا العرق والصحة والأمراض والشنوذ والانحراف . إلا أن سلطة الدولة ، كما يبدو ، لم تكف بتنظيم العمليات السكانية لما لها من أهمية بالغة بالنسبة لتنمية الثروة القومية التي تعد القوى البشرية إحدى دعائمها

الرئيسية ، فلقد أُنحت لها حركة الإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر وما تمخض عنها من تطوير عملية الاعتراف وانتشاره خارج نطاق رجال الدين مزيدا من السيطرة على وجدان الفرد خاصة فيما يخص أهم نشاطات الإنسان خصوصية ألا وهو الجنس .

مهما يكن من أمر ، إن عملية سيطرة السلطة على النشاط الجنسى وتوجيهه عبر تقنيات خاصة بذاتية الفرد ، وهى التى سيكون لها بالغ الأثر فى تحديد الشخصية الأخلاقية للإنسان الغربى ، كانت تطرح قبل فوكو من منطلق « النظرية القمعية » ، التى كان من أهم دعائها « رايخ » و « مركيوز » ، وهى التى تنسب إلى البرجوازية محاولة قمع « الحرية الجنسية » لدى الطبقة العاملة كجزء من سياسة ترسيخ أخلاقيات الضبط والتنظيم والالتزام . ولربما كانت هذه النظرية أقرب إلى الواقع التاريخى ، ذلك أن بعض المؤرخين مثل « نوربرت إلياس » يخبرنا أن بعض الكتب التربوية الخاصة بقضايا الجنس ، مثل كتب « إرازم » أو الأب « موريوتس » التى كانت شائعة ومقبولة فى القرن السادس عشر ، بالرغم من صراحتها ، لم تعد تثير فى القرن التاسع عشر إلا السخط والحنق نظرا لتمسك هذا القرن بالمظاهر الأخلاقية^(١) . ولعل ما يؤيد هذه الرؤية القمعية التى تنسب إلى القرن التاسع عشر الفرنسى والعصر الفيكتورى الانجليزى ، ما يقوله لنا الكاتب عن العادات الغربية التى كان يمارسها القرن السادس عشر الأوروبى ، والتى يبدو أنه ورثها عن العصور الوسطى ، مثل عادة اصطحاب العروسين فى موكب زفاف حتى غرفة النوم ومساعدتهما فى خلع ملابسهما إلا أن فوكو يشكك فى هذه النظرية ، ويرى أنها لا تعبر عن الواقع الفعلى ، تماما كما برهن « بيتر جاي » (Peter Gay) فى دراسته : "The bourgeois Experience" أن فكرة قمع الشهوات باسم الذوق واللياقة لم تكن فى انجلترا منذ عصر فيكتوريا وحتى فرويد إلا « أسطورة » كبرى^(٢) .

بل أن فوكو فى رفضه لنظرية « القمع الجنسى » أو ما يمكن تسميته بالتمت الأنحلاقى ، الذى كان ينسب إلى العصر الكلاسيكى ، يذهب أبعد

من ذلك ، ويدعى أن الذى يلفت نظره خلف التحريم الظاهرى الذى تمثله القوانين والأعراف هو دعوة القرن الثامن عشر المتزايدة إلى ظهور الجنس فى شكل معرفة أو خبرة علمية . وكان يتم ذلك ، وفقا لنظريته المعهودة ، عن طريق تحويل طقس من أهم طقوس الديانة المسيحية ، وهو طقس الاعتراف ، إلى نوع من الممارسة العلمية . ومن هنا يبدأ فى الظهور ، كما يقول ، علم الجنس (Scientia Sexualis) يعتمد بصفة أساسية على استجواب ألوان من الشذوذ والانحرافات التى تبرزها الظاهرة الجنسية كظاهرة طبيعية^(٣) .

وفى واقع الأمر ، ان الجنس الذى يرمى إليه فوكو لا علاقة له بالطبيعة أو بالجانب البيولوجى للإنسان ، فهو يعنى ، فى الواقع ، بالخلفية الثقافية والتاريخية التى تضيف على الظاهرة الجنسية معانيها ودلالاتها ، وهى معانى ودلالات لا تبرز إلا فى علاقاتها بالقانون والنصوص التشريعية المنظمة للنشاط الجنسى . ومن ثم ، يرى فوكو أن المجتمع الغربى اللاحق على حركة الإصلاح الدينى الكبرى التى عرفتها أوروبا فى القرن السابع عشر عنى عناية خاصة ، فى سبيل تحديد أو اكتشاف تقنيات خاصة بتشكيل الذات الفردية ، بإعادة استخدام طقس الاعتراف الاجبارى الشامل^(٤) كوسيلة من وسائل إنتاج الحقائق الجنسية . ولا شك أنه مما ساعد المجتمع البرجوازي الصاعد ، فى هذه المهمة ، هو انفصال طقس الاعتراف عن شعيرة التوبة ابتداء من القرن السادس عشر ، واندراجه مع الوقت إلى مجال علوم التربية والارشاد الروحى التى تضبط وتنظم العلاقة بين الكبار والصغار ، واندماجه أخيرا إبان القرن التاسع عشر بمناهج التصنت الاكلينيكي التى جعلت تشيع فى مجال الطب النفسى .

إن هذا المجتمع ، سواء أكان رأسماليا أو صناعيا ، كما يقول فوكو ، لم يعد يعنى فقط ، ابتداء من القرن الثامن عشر ، بتبنى تقنيات مبنية على نموذج الاعتراف فى سبيل دفع الأفراد إلى الحديث عن الجنس ، بل شرع هو نفسه فى إنتاج ألوان من الخطاب المناط به صياغة حقيقته التنظيمية . ومن ثم ، نجح

الغرب في خلق هالة غامضة ومقلقة حول هذه « الحقيقة » الوهمية للجنس الذى سرعان ماتحول الى أساس غير محدد لنوع من « السببية العامة » المحددة للذاتية الغربية . ولعل هذا هو مايفسر لنا أهمية العامل الجنسي ، بل نكاد نقول شموليته المفتعلة ، في تفسير الدوافع الخفية للنفس البشرية ، كما يفهمها الغرب . ولاشك أن هذه الخصوصية لا علاقة لها ، في نظر فوكو ، بطبيعة النشاط الجنسي نفسه بقدر ماهي نتاج لممارسات السلطة التى استطاعت ان تنقل نظام الاعتراف الدينى إلى مجال الطب والقضاء ، وذلك عن طريق تحكمها في أنظمة انتاج المعرفة وقدرتها على توجيهها في خدمة استراتيجية الضبط والتنظيم والفعالية .^(٥)

من ثم ، نفهم أن حرص السلطة على تأسيس علم للجنس يتنافى بالضرورة مع فكرة « الفن الجنسي » الذى ينسبه فوكو إلى الشرق ، وأن كان هذا لن يمنع علم الجنس في الغرب من أن يولد فنا جنسيا مرتبطا بهذا العلم نفسه ، وهو — كما يقول — « لذة معرفة الحقائق الخاصة باللذة والجنس » ، كما يتعارض مع فكرة « النظرية القمعية » التى تقوم على منظور طبيعى خاطئ ، ألا وهو اعتقاد دعائها أن الدفعات الجنسية ليست إلا نوعا من « الطاقة الغريزية الوحشية الدائمة الصعود من أسفل » ، وهو مايرتب عليه تهديد الطاقات الانتاجية للأمة ، وبالتالي دفع السلطة الى إعاقه هذه « الطاقة العمياء » وكتبها بواسطة القانون . ومرد الخطأ فى هذه الرؤية الطبيعية أن « الرغبة » ، كما يذهب فوكو ومن قبله علماء التحليل النفسى ، لا تنشأ فى ظل الطبيعة ، وإنما فى إطار التحريم نفسه ، أو « القانون الذى يؤسس الرغبة والنقص الذى يولدها » ، وهو مايعنى أن علاقة السلطة أو القانون بالرغبة متلازمة وليست متعاقبة ، إذ ليس هناك فى البداية رغبة طبيعية يليها بعد ذلك قمع بواسطة القانون . ويعتقد فوكو أن هذه المقابلة بين الطبيعة ودفعاتها من جهة وبين القانون من جهة أخرى يرجع إلى السيطرة التاريخية للتصور « القانوني — الخطأى » على الفكر الغربي منذ تأسيس مبدأ شرعية الحكم الملكى .^(٦)

ومع ذلك ، فإن فوكو يعود فينبذ هذا المنحى القانوني في تفسير الرغبة بالرغم من ملاءمته للرؤية البنيوية التي تقوم على أسبقية النص بالنسبة للمعنى . ذلك أنه في عدائه الشديد لكل أنواع السلطة ، وربما للنزعة الفوضوية العميقة التي تسيطر عليه ، يذهب إلى أن القانون يشكل الإطار التقليدي للتصور في الغرب ، وأنه يقوم بالضرورة على المنع والتحديد والقمع والحرمان ، وهو الأمر الذي يخلق ، في نظره ، ضربا من الثنائية الفكرية التي يشكل فيها القانون القاعدة ومجال الشرعية وكذلك ماينطبق عليه « مجال التحريم » وموضوع الحظر والمراقبة . ولما كان القانون لا بد أن يرتبط بهذا الشكل بكل أنماط السلطة والهيمنة وأشكال السيطرة والإخضاع ، فإنه سيمثل لأمثلة بالنسبة للناس نوعا من الضغوط القهرية التي تدفعهم إلى التبرم والشكوى ، وهو الأمر الذي يفسر ، في نظر فوكو ، تدمير الفرنسيين وإحساسهم الزائف بأنهم ، بالرغم مما يحظون به من حريات جنسية ، يخضعون لكثير من ضروب القمع والقهر .^(٧) إلا أن هذا التصور القانوني للسلطة ، الذي يقوم على سلبية المنع والتحريم ، ماكان لينجح ، مع ذلك ، لولا أنه يقوم في الوقت نفسه بوظيفة إيجابية من منظور السلطة . ذلك أن نجاح هذه الأخيرة ، كما يقول الكاتب ، لا يكون إلا بقدر « ماتحجبه من ميكانزماتها » . من ثم ، لا يمثل القانون ، في هذه الحال ، وخاصة بالنسبة للمجتمعات الليبرالية ، إلا الحدود الصورية التي تضيف على الحرية معقوليتها وأشكال قبولها ، إذ أنه ، في حقيقة الأمر ، ليس مجرد مجموعة من العقوبات التي تحول دون تحقيق رغبات الناس ، وإنما نوع من التنظيم الضروري للحرية ، وذلك بحيث يسمح للسلطة ، من جهة ، بالقيام بوظائفها ، ويترك للناس ، من جهة أخرى ، جزءا كبيرا — حتى ولو كان محدودا — من حريتهم .^(٨)

الجنس والسلطة :

علينا ان نتذكر ، على كل حال ، أن السلطة ، التي نحن بصدددها هنا ليست مجرد أداة للدولة في سبيل بسط هيمنتها وسيطرتها على مصائر الناس ،

فهى لاتبرر فقط فى صورة الشرعية التى تتخذها المؤسسات وتمثلها أو تصوغها القوانين الرسمية ، ولاتشكل مجرد انعكاس لمصالح طبقة بعينها على بقية مصالح الطبقات الأخرى ذلك أن كل هذه المظاهر المشار إليها ليست أسبابا ، وإنما نتائج وآثار لعلاقات القوى الفعلية التى تسود فى مجتمع من المجتمعات . من ثم ، فإن فكرة فوكو لا تقوم هنا على دراسة جانب واحد من وظائف علاقات القوى ، ونقصد به جانب الحكم أو الفئات المستحوذة على أدوات السلطة ، وإنما تأخذ فى الاعتبار كل حلقات السلسلة الاجتماعية فيما تتعرض له من ضغوط وتوجيهات وفيما تقدمه كذلك من ردود فعل ومواجهات مضادة . لذلك لا توجد عند فوكو ، فى حقيقة الأمر ، سلطة بدون حركة مقاومة ، وهذه المقاومة هى جزء داخلي من السلطة ، لأن السلطة قوة ولا معنى لقوة من غير مقاومة ورد فعل . ولما كانت كل الأفعال تحدث بشكل ما آثارا ، وكل ضغوط تقابل بضغوط مقابلة ، فإن الأمور تنتهى بما يشبه « التوازنات الموضعية المتحركة » التى تتولد فى أغلب الأحيان من بروز — خلال حقبة تاريخية محددة — بعض التشكيلات أو « الاستعدادات » (dispositifs) السائدة التى تمثل ، فى الواقع ، نقاط القوة فى قلب التوازنات وضروب السيطرة أو الغلبة المؤقتة التى تتم .^(٩)

إن نقاط القوة هذه هى التى يحاول فوكو استنباطها من حركة الصراع الاجتماعى ويعمل على بلورتها لا من خلال الصورة الظاهرية للقانون ولا انطلاقا من دور المؤسسات الرسمية ، ولكن ابتداء من الممارسات التاريخية التى تتم بالفعل فى هذه المؤسسات أو التى أدت إلى قيامها ، والتى تبرز عبر الصياغات القانونية ولكن فى صورة بعيدة كل البعد عن التطابق الكامل معها ، إذ أن هذه الممارسات ، كما سبق القول ، هى التعبير المباشر عن علاقات القوة الدائبة الحركة والتغير ، بينما الصياغة القانونية هى انعكاسها النظرى أو الصورى مع ما يفرضه هذا من مسافة ضرورية تقع بين مستوى الممارسات الواقعية وبين مستوى الممارسات الخطائية .

وهنا قد يسأل سائل عن السبب الذى يدفع فوكو إلى ربط السلطة بالجنس ، بعد أن كان قد ربطها — وهذا منطقى أكثر — بنشأة عقوبة الحبس وعلاقتها ببلورة نظم الضبط . وليس من شك فى أن الرد على هذا التساؤل جد بسيط ، ألا وهو أنه ليس هناك أفضلية بعينها لدى الكاتب للدراسة الجنس كظاهرة فى حد ذاتها ، إذ أن المقصود من الدراسة هو استكمال تحليل العناصر المختلفة التى تتكون منها السلطة أو التى تنفذ منها للتأثير على حركة المجتمع والأفراد ، هذا بالإضافة إلى الأهمية الخاصة التى يشكلها الجنس على مستوى الاشكالية الأخلاقية . فالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة تملك ، بجانب الصور التنظيمية المختلفة التى تخضع لقواعد التغير الاجتماعى ، هذه الخاصية الفريدة التى تربطها بالدفعات الحيوية الأولية ، والتى كانت سببا فى كثير من المجتمعات القديمة لاضفاء صفات القدسية عليها ، أو على الأقل صفات تتجاوز بكثير حدود المعقولة العملية الواضحة . ولكن ، فى الواقع ، أن الذى لفت نظر فوكو ، بالنسبة للجنس ، ليس هو جانب الدفعات فى حد ذاته على طريقة جورج بطاى ، وإنما دوره فى بلورة تقنيات خاصة من جهة بتنظيم مسائل السكان والقضايا البيولوجية والاقتصادية المتصلة بها ، ومن جهة أخرى بما يسميه فوكو « تقنيات الذات » ، وهى هذه القدرة التى يملكها الجنس على طرح قضية الأخلاق ، أى العلاقة التى تربط بين الإنسان الحر وبين قدرته على تنظيم دفعاته الأولية وتحديد مسؤوليته تجاه المجتمع وتجاه نفسه ، وهو الأمر الذى سيدفع الكاتب إلى البحث عن الجنور التاريخية لهذا « الاهتمام بالذات » الذى يعد القبلى الضرورية لقيام المفاهيم الأخلاقية الذاتية فى الغرب المسيحى .

ولعل هذه القبلى التاريخية ، التى ينطلق منها فوكو على الدوام فى فهمه للظواهر الثقافية والاجتماعية ، هى التى دفعته إلى ملاحظة هذه النزعة الفريدة ، التى يتميز بها الغرب ، نحو تحويل « الظاهرة الجنسية » إلى مجال معرفى وثيق الصلة باستراتيجية التنظيم الاجتماعى . ولا غرو ، من ثم ، أن يتبين لفوكو أن هذه القابلية للصياغة الخطائية ما كانت لتم إلا لأن هناك علاقات قوى قد حددت الجنس كموضوع ممكن ، وأن هذا الاختيار ما كان ليتم بدوره إلا إذا

كانت السلطة قد وجدت من التقنيات المعرفية والممارسات الخطائية ما يدفعها إلى هذا الاختيار نفسه . ومن هذا المنطلق ، الذى سيشكل موضوع التأمل الفلسفى الجديد لفوكو بعد قضايا السجن والجنون والرؤية الاكلينيكية ، تبرز أهمية بعض « البؤر » المعرفية — السلطوية الأساسية فى توجيه ظاهرة الجنس وتحديد دلالاتها التاريخية وأبعادها التكتيكية بالنسبة لبناء المجتمع الغربى الحديث . وليس من شك فى أن هذه البؤر التاريخية ، التى سيتشكل حولها المجال المعرفى للجنس ، هى العلاقة التى تنشأ منذ العصور الوسطى^(١٠) بين الراهب والمعترف حول طقس الاعتراف ، ومجموعة الآراء والأفكار التى تكونت حول « جسم الطفل » ، وما ارتبط بها ، منذ القرن الثامن عشر من ملاحظات منهجية لسلوك الطفل ولمن يحيط به ، وأخيرا مجموعة الآراء والخيالات التى تكونت حول « جسم المرأة » وعملت على صبغه بالصبغة الهستيرية^(١١) .

وإذا كانت مثل هذه « البؤر » المعرفية تلفت نظر فوكو فى مجال الجنس ، فليس لأنها مجرد محاور فكرية تحكم مجال الممارسات الخطائية حول هذا الموضوع ، وإنما لأنها ، بجانب ذلك ، وثيقة الاتصال بما يسميه الكاتب « إرادة المعرفة » التى تشكل الخلفية الاستراتيجية العاملة وراء اختيار تقنيات وتنظيمات ومؤسسات أو قوالب معرفية دون غيرها . إلا اننا لا يجب أن نفهم من ذلك ، أن فوكو يهدف إلى بناء نوع من السببية الاجتماعية المنتجة ، على طريقة المادية التاريخية ، لأنواع الخطاب الأيديولوجى ، فهو لا يرمى إلا إلى إبراز عملية ترابط الأشكال المعرفية والسلطوية فى كل ضروب الممارسات التى تتم فى إطار مجتمع ما سواء على مستوى السلوك السياسى أو الصياغة المعرفية ذات المردود العملى . من ثم ، يمكن أن نفهم أن اختيار تقنية مثل « الاعتراف » لم يكن اختياريا عشوائيا ، وإنما كان يتلاءم ، على مستوى القبلية التاريخية ، مع هيمنة مفهوم « التقصى » (l'enquête) الذى سيسود كقالب معرفى إبان العصور الوسطى ، وذلك حتى انتشار مفهوم « الاختبار »

(examen) مع بدايات الفكر الوضعي ، وبدلاً من مفهوم « القياس »
(mesure) الذي كان يحكم الفكر اليوناني القديم .

على هذا النحو ، نرى أن نموذجاً مثل « القياس » ، كمحور أساسي
لإمكانية قيام نسق متكامل من الاتصال والتراكم والتوزيع المعرفي ، لم يكن
يعمل فحسب ، عبر امتداداته الدلالية كالاعتدال ، كوسيلة لقيام نوع من
التوازن بين ضراع العناصر والناس ، وإنما كذلك كمقولة أساسية للمعرفة
الرياضية والطبيعية . أما بالنسبة لمبدأ « التقصى » ، ليس فقط كوسيلة لتبين
الأحداث والتحقق من الوقائع والحقوق والملكيات ، وإنما كذلك كمقولة
أساسية لقيام الملاحظة والتجربة اللتين ستشكلان أرضية المعارف الامبريقية
والعلوم الطبيعية الناشئة ، فهو يتلاءم ، في نظر فوكو ، مع نشأة الدولة الحديثة
والانتقال من نظام العقوبة القائم على الانتقام والعنف إلى نظام يقوم على توقيع
الجزاءات ، وبالتالي على ممارسات تتطلب التحري والتقصى عن الوقائع
وتفترض توفر الأدلة والبراهين . وحينما يستبدل مبدأ « التقصى » بنموذج
« الاختبار » ، لا تكون الأهداف الاجتماعية أو السلطوية ، في نظر فوكو ،
هي مجرد اثبات المعايير والنظم وقواعد السوية واستبعاد الاستثناءات
والانحرافات وحالات الشذوذ ، وإنما كذلك توفير الأسس التي تقوم عليها
ممارسات العلوم الجديدة مثل الاجتماع والسيكولوجيا والطب والتحليل
النفسيين^(١٢) .

خلاصة ذلك أن الاختيارات الاستراتيجية ، سواء على مستوى التنظيمات
الاجتماعية الكبرى ، أو على مستوى الوحدات السلطوية الصغرى التي يعنى بها
فوكو بوجه خاص ، ليست مجرد انعكاسات لأغراض الطبقات المهيمنة لأنها
تنبع ، في واقع الأمر ، من جميع مستويات المجتمع ، وعلى رأسها المستويات
السفلية التي يوليها فوكو ، نظراً لكونها تشكل نقاط ارتكاز لسلطة ، اهتماماً
بالغا . من ثم يمكن فهم هذه الاستراتيجيات لا كتعبير عن حقائق أنطولوجية
موجودة تدرك عن طريق الكشف والاظهار ، ولا كمجرد تصوير لعلاقات
القوى الموجودة بطريقة ستاتيكية ، وإنما كإمكانيات تعديل الأوضاع وخلق

الظروف المناسبة ، بل وانتاج ضروب من الحقائق الهادفة . وليس من شك ، في أن هذا التصور الانتاجي للعلاقات التاريخية سوف يشكل ، بالنسبة لفكر فوكو ، ميزة كبيرة ، ألا وهى القدرة على ادراك الطابع المتغير والسريع الحركة لعمليات توزيع مراكز السلطة ونقاط تبلورها واستقطابها في حياة المجتمع ، وهو الأمر الذى لا يتم توضيحه وصياغته إلا بواسطة الممارسات الخطائية . من هنا تبرز فكرة هذه « البؤر » ، التى أشرنا إليها ، والتى تبلور بعضها حول « جسم المرأة » بطريقة تضىء عليه خصوصية معينة وهى كونه مشبعا ، دون جسم الرجل ، بالطابع المستيرى . ومن الواضح أن هذه الفكرة ليست ، بالرغم من الرواسب التاريخية التى تحملها ، حقيقة فى ذاتها ، فهى ، فى أغلب الظن ، عملية انتاج « اجتماعى — ثقافى » قُوم على أثره جسم المرأة بأنه طاقة سلبية خطيرة لا بد من خضوعها ، لما يلازمها من أوضاع باثولوجية ، لحقل الممارسات الطبية . ولما كان من الصعب فصل الرؤية الطبية عن الوظيفة الاجتماعية للعلاج ، سرعان ما تم تكليف المرأة بمسئولية بيولوجية — أخلاقية ، إذ أن سلامتها وصحتها واتزانها أصبحت شرطا أساسيا لسلامة الأسرة وسلامة الأطفال الذين تتولى تربيتهم ورعايتهم .

ومن هذا المنطلق نفسه تم ، كما يقول فوكو ، الاهتمام ، خلال القرن التاسع عشر ، بالنشاط الجنسى للأطفال وبالجانب الاجتماعى لسلوك الانجاب ، كما تم اضافة طابع المرض النفسى على كل ضروب البحث عن اللذة باسم الشلوذ والانحراف . على هذا النحو ، يلاحظ الكاتب أن « النشاط الجنسى » للأطفال كان يقوم على نوع من الازدواجية الغريبة ، وهى تأكيد الميل الجنسى لدى الأطفال باسم الطبيعة من جهة ، ومحاربته من جهة أخرى كنشاط مضاد للطبيعة والأخلاق . ومن هنا تهويل الأخطار الجسمانية والأخلاقية التى يمثلها أى « انحراف » لدى الأطفال ، وهذه الحرب الشعواء التى أعلنت فى أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ضد كل ضروب البحث عن اللذة الجنسية المنفردة (L'onanisme) . أما بالنسبة لاضفاء الطابع الاجتماعى والاقتصادى على عملية الإنجاب ، فنحن أمام ظاهرة نشأت ، فى الواقع ، قبل

اهتمام الأب « مالطس » نفسه بها ، وقبل محاولته تنظيرها في شكل علاقة عكسية بين نمو الموارد الاقتصادية وزيادة معدلات النمو السكاني . ومن المعروف أن هذا الاهتمام كان يقود — ولا يزال — إلى ربط سلوك الانجاب ، سواء في حالة الدعوة إلى الزيادة السكانية أو الدعوة إلى تحديد النسل ، بالتوعية الاجتماعية والسياسية والدينية والتدخل الطبي . وأخيرا ، بالنسبة لربط اللذة « الشاذة » بالمرض النفسى فقد يكون مرجع ذلك إلى كون « الانجاب » هو الوظيفة المشروعة الوحيدة التى يحددها الدين المسيحى للعلاقات الجنسية بين الزوجين ، من ثم ، قام مفكرو القرن الثامن عشر والتاسع عشر بعزل النشاط الجنسى في صورة دفعات « بيولوجية » و « نفسية » مستقلة ، بحيث أمكن تحديد معايير سوية وتحليل أشكال من الانحراف أو الخروج على هذه المعايير ، وهو ما أدى ، في نهاية الأمر ، إلى بلورة ضرب من الفلسفة التقويمية العامة للنشاط الجنسى وتحديد انعكاساته على السلوك الانسانى قاطبة (١٣) .

مهما يكن من أمر ، فإن هذه الأشكال ، التى يبرز من خلالها الجنس في صورة ظواهر محددة ، لا تمثل ، في نظر فوكو ، مجرد تعبير عن مناهضة السلطة لقوى الطبيعة ودفعاتها الجياشة العمياء ، سواء أكانت هذه السلطة تتمثل في أجهزة الدولة وتوجيهاتها أو في سياسات وبرامج المؤسسات الدينية والتربوية والأسرية ، ولا هى كذلك مجرد تعبير عن عالم من الأسرار والأغراض التى يناط بالعملية المعرفية كشف حجبها وتبديد غموضها . بل على العكس ، إن هذه الأشكال هى نوع من « انتاج الجنس » نفسه ، وهو انتاج تتوافر على إعداده ضروب من الميكانيزمات أو التنظيمات التاريخية التى لا تعكس الواقع بقدر ما تعمل على خلقه وتوجيهه وتهيئة الأرضية اللازمة لقيام علاقاته بطريقة تتشابه فيها عمليات الاثارة والحث على التعبير الخطائى والتراكم المعرفى من غير أن تغيب عن ذلك كله امكانيات الضبط والتنظيم ومواجهة المقاومات على ضوء ما تفرضه ألوان الاستراتيجيات المعرفية — السلطوية الغالبة خلال الحقبة التاريخية الخاضعة للدراسة (١٤) .

التنظيمات الجنسية :

ليس من شك في أن أهم التنظيمات التي عرفت العلاقات الجنسية في أى من المجتمعات البشرية يمكن ردها إلى نوعين رئيسيين ، وهما : كما يسميها فوكو ، « جهاز المصاهرة » (Dispositif d'alliance) « والجهاز الجنسي » (dispositif de sexualité) . ولقد ساد التنظيم الأول في أوروبا الغربية طوال العصور الوسطى وحتى قيام التنظيم الثانى مع نشأة المجتمع الغربى الحديث ابتداء من القرن الثامن عشر . ومن الواضح أن « جهاز المصاهرة » يتلاءم أكثر مع المجتمعات التى تقوم على عناصر التجمع أو التكتل القبلى بعامة ، ومع طبيعة المجتمع الاقطاعى فى الغرب بصفة خاصة حيث يشكل الزواج إحدى الدعائم الرئيسية لتماسك علاقات القرابة والحفاظ على نظام الإرث . ولعل هذا ما يفسر لنا جيدا هذه الخلافات المستمرة بين الحكام وبين الكنيسة الكاثوليكية إبان العصور الوسطى بصدد خرق المحرمات الدينية فيما يخص الزواج بين الأقارب (١٥) .

مهما يكن من أمر ، إن الهدف من نظام المصاهرة هو الحفاظ على العلاقات الأسرية والاجتماعية السائدة وعلى القوانين التى تنظمها بطريقة صارمة ، بينما يعمل النظام الجنسى على تحرير الارتباط بين الزوجين من قواعد القرابة والحفاظ على الإرث والأوضاع الاجتماعية المتوارثة . وإذا كان نظام المصاهرة تناط به بعض الوظائف الاقتصادية مثل الحفاظ على الثروة ونقل الملكية بصورة متماسكة ، فإن النظام الجنسى لا يخلو ، هو الآخر ، من الأبعاد الاقتصادية ، وإن كان يبدو أكثر ارتباطا بالعواطف والمشاعر واللذة ، ذلك أنه يرتبط ، فى

نظر فوكو ، بالجسد سواء في وظيفته الانتاجية أو الاستهلاكية ، أى أنه إذا كان نظام المصاهرة يخدم ، فى المقام الأول ، وظيفة الإنجاب أو التناسل المشروع ، فإن النظام الجنسى غايته التكاثر أيضا ، ولكنه يتميز عن الأول بالتنوع والابتكار وبقدرته على إثراء المعرفة بالجسد وأسراره ، وبالسيطرة على السكان بطريقة بالغة الدقة والنفاز .

الا أنه بالرغم من انتشار النظام الجنسى ، الذى لا يمكن أن يترعرع فى ظل مجتمعات تقوم على القمع الجنسى ، فإن نظام المصاهرة لم ينقرض تماما ، ولا يمكن أن ينقرض طالما أن الزواج يظل شكلا من الأشكال الرئيسية للتوارث ونقل الثروة فى المجتمع . ويرجع فوكو نشأة النظام الجنسى إلى جذور ضاربة فى العصور الوسطى ، وهى التى تبلورت حول طقس التوبة والغفران والتى يدور فيها الاعتراف ، بشكل جوهري ، على خرق المحرمات الجنسية مثل العلاقات خارج الزواج والزنا بالمحارم وممارسة العلاقات الجنسية فى أوقات الصيام والأعياد والحيض والحمل والوضع^(١٦) والزواج من الأقارب المحرمين . الا أن هذا المنظور الدينى ، الذى يقوم على فكرة المشروعية واللامشروعية فى تنظيم السلوك الانسانى ، سرعان ما عرف نوعا من الانزلاق نحو « اشكالية » خاصة بالجسد ، خاصة وأن تركيز الاهتمام بالاعتراف وتحليل الذات عليه يفسح المجال — من غير شك — لتوسيع دائرة المعارف والأحاسيس والخلجات والانفعالات التى تفجرها دفعات الرغبة والشهوة وتولدها دغدغة اللذة والمتعة وهو الأمر الذى ينتهى بتشكيل « ظاهرة جنسية » مميزة فى قلب نظام أو جهاز كان يقوم أساسا لخدمة أهداف اقتصادية واجتماعية ، وهو نظام المصاهرة^(١٧) . ويعتقد فوكو أن خلية الأسرة الحديثة ، كما تحددت وفقا لقيم القرن الثامن عشر ، أى على أساس محوريها الرئيسيين : محور الزواج — الزوجة من جهة ، ومحور الأهل — الأولاد من جهة أخرى ، قد ساعدت على نمو وتطوير هذا النظام الجنسى فى بعض الاتجاهات المحددة ، ألا وهى بلورة الجنس حول جسم المرأة واضفاء طابع التبكير الجنسى على الأطفال وتحديد النسل وأخيرا تشكيل ظاهرة الشذوذ . إن الأسرة الحديثة ستلعب ، فى نظر فوكو ، دور البوتقة التى

تمتاز فيها عوامل القانون والشرعية الخاصة بالمصاهرة واقتصادات اللذة والأحاسيس التي تبلورها النزعة الجنسية الحديثة ، وهو الأمر الذي سيجعل من الأسرة الغربية الحديثة مسرحا لانبثاق عواطف الود والمحبة والأحاسيس الجنسية كما ستكون مجالا حتميا لنشأة الغوايات الخاصة بالزنا بالمحارم ، ذلك أن مبدأ تحريم الزنا بالمحارم لابد أن يقوم بوظيفته داخل الأسرة حفاظا على نظام المصاهرة ، كما أنه سيشكل في الوقت نفسه ، ككل تحريم ، مصدر قلق وحيرة كثيرا ما يدعوان إلى خرقه ورفضه وذلك حتى تستمر الأسرة في المحافظة على دورها في الإثارة الجنسية . ومن ثم تشكل الأسرة النظام الأفضل لترويض الجنس واخضاعه لسيطرة الشرعية والقانون .

إن هذا الجهاز الجنسي ، الذي نشأ ، كما رأينا في البداية ، مع قيام طقس التوبة وتعميمه ابتداء من القرن الثالث عشر في صورة طقس الاعتراف قد جعل للأسرة وظيفة بالغة الدقة والحساسية ، الأمر الذي أضفى على العلاقة الجنسية بين الزوجين طابعا نفسيا شديدا التوتر ، وهو ما ولد حاجة الأسرة ، مع مرور الوقت ، إلى الاعتماد ليس فقط على المربين والمرشدين الروحيين ، كما كان الأمر حتى القرن السابع عشر ، وإنما كذلك على الأطباء والمتخصصين النفسيين بعد ذلك . وهكذا ارتبطت الحاجة إلى الطبيب بظهور نوع من التمزق الداخلي في الكيان الجديد ، الذي يشكل خليطا من نظامي المصاهرة والجنس ، وذلك لأن اضطراب العلاقة بين النظامين في إطار الأسرة الجديدة سرعان ما ولد ألوانا من الخلل عمل الطب على تحليلها وتشخيصها في صورة « عصبية » المرأة أو « برودتها » أو في صورة « العجز الجنسي » للرجل أو في صورة « السادية » و « الشذوذ » و « هستيرية » المرأة و « انهاك » الطفل المبكر جنسيا . من ثم ، لا يمكن — في نظر فوكو — فصل دور الطب في بلورة المشاكل الجنسية للأسرة ومحاولته صياغتها في إطار خبرة علمية خاصة ، مثلما كان يقوم به شاركو من علاج على ضوء النموذج العصبي ، عن دوره في دفع الأسرة إلى الاهتمام بموضوعات الجنس كأشياء لها خطورتها الفادحة على حياتها ومستقبلها^(١٨) .

ليس بغريب إذن أن يلتقى التحليل النفسى ، الذى نشأ فى مجال البحوث الطبية والعصية قبل أن يتجاوزها ، بالدور التكوينى الذى تلعبه علاقات المصاهرة والقربة والزنا بالمحارم كخلفية تفسيرية للمشاكل الجنسية التى نشأت وتبلورت فى إطار الأسرة الحديثة ، وهو الأمر الذى يوضح لنا ، فى نظر فوكو ، أن الجنس لم ينشأ كظاهرة طبيعية مستقلة وإنما نشأ بفضل القانون وفى إطار التحريمات الشرعية ، وذلك لأن الانسان لا يلتقى بالرغبة إلا عبر العلاقات الأسرية التى استطاع التحليل النفسى أن يكتشف دورها المؤثر عبر التقاء الطفل بأمه كموضوع للرغبة واصطدامه ، فى الوقت نفسه ، بالسيادة الأبوية التى تعد الأم رمزا من رموزها (١٩) .

الجنس بين القمع والتشجيع :

لعل أطرف ما يذهب إليه فوكو فى تبنيه لنظرية تشجيع التراكم المعرفى فى مجال الجنس من قبل السلطة هو اعتماده على عين المعطيات التى يعتمد عليها أصحاب النظرية القمعية فى تفسيرهم للظاهرة الجنسية وتطورها عبر التاريخ . غير أن الفرق بين المنحيين هو أن فوكو يفتن إلى التناقضات التى يقوم عليها التفسير الظاهرى للرؤية القمعية للجنس ، بينما تقوم هذه الأخيرة ، خاصة عند بعض المؤرخين الماركسيين ، على رؤية ميكانيكية منهجية يتم من خلالها ربط القمع الجنى بعمليات الاستغلال الاقتصادى والبشرى التى ممارسته الطبقات البرجوازية ضد العمال . غير أن هذه الرؤية القمعية لها أيضا روادها من قبل المؤرخين الوضعيين لأنها تتلاءم بصورة أفضل مع الواقع الظاهرى للأحداث وتطور المذاهب والحركات الدينية خلال التاريخ الحديث (٢٠) .

على كل حال ، إن المتأمل لما يمكن تسميته بتاريخ الجنس يمكنه أن يلاحظ نوعا من التشدد الدينى والروحى الظاهر فى قلب المجتمع الكاثولىكى خلال القرن السابع عشر ، وذلك كنوع من رد الفعل القوى الذى تتطلبه الحركة الإصلاحية الكاثوليكية فى مواجهة المد البروتستانتى . وإذا كانت هذه الحركة المتشددة قد عملت على إحياء كثير من التحريمات والنواهى الأساسية فى الدين

المسيحي ، إلا أنها لم تتطور بطريقة متسقة أو مطردة خلال العصور اللاحقة ، فهي قد عرفت نوعاً من الانكسار خلال القرن الثامن عشر ، ثم نوعاً من الازدهار في القرن التاسع عشر ، وذلك حتى تنحصر نهائياً خلال القرن العشرين . غير أنه مهما يكن من أمر هذه الصورة العامة لتطور الحياة الجنسية ، فإن الرؤية « الحفرية » التي يلجأ إليها فوكو ، ترينا الأشياء من منظور آخر . فالكاتب يركز اهتمامه على نقاط التغير والتحول الجذرية التي تتم في نطاق الممارسات الفعلية وبالذات عند نقطة التقاء الممارسات بالتقنيات المستخدمة من قبل المؤسسات ذات الطابع السلطوي سواء أكانت الكنيسة أم الدولة .

ذلك أن طقوساً مثل شعائر التوبة والغفران ، التي كانت قائمة في العصور الوسطى ، وفاعلية مبدأ الاعتراف الذي قضى به مجمع « لاتران » الكنسي بحيث يشمل المدنيين بجانب رجال الدين ، كانت من غير شك ، في نظر الكنيسة ، ألواناً من التنظيمات الضابطة للسلوك الأخلاقي وبعض الوسائل المستخدمة في قمع الانحراف الجنسي . غير أن هذا لا يمنع ، في الوقت نفسه ، أن نرى أن هذه التنظيمات ، وفي إطار المنظور المسيحي نفسه للخطيئة ، يمكنها أن تعمل كتقنيات ومناهج في سبيل بلورة ضروب من المعارف التحليلية البالغة الدقة عن النفس البشرية وما تتعرض له من فنون الغواية والرغبة والشهوة . وإذا كانت هذه التقنيات موجهة بصفة أساسية نحو المحافظة على السلوك « القويم » للمؤمن المسيحي ، ومساعدة رجال الدين في إرشاد وتوجيه أفراد رعيته ، إلا أنها تتيح ، في الوقت نفسه ، بسبب طبيعتها المعرفية وقابليتها النموذجية للتعميم امكانيات استخدامها من قبل مؤسسات وهيئات ليست متصلة بالكنيسة وأهدافها بالضرورة . ويبدو أن هذا ما تم وقوعه ، كما يذهب فوكو ، إبان القرن الثامن عشر حيث قامت الدولة بتبني هذه التقنيات ، لا من منظور الخطيئة ولكن من منطلق الدراسات الطبية والاقتصادية والتربوية التي تقضي بفهم السكان والحياة الجنسية للأفراد كقضية عامة تخص الثروة القومية وقوة المجتمع والدولة (٢١) .

إن هذا التحول يبرر ، كما ترى ، من خلال ثلاثة محاور رئيسية ، وهى أولا العناية بتربية الأطفال ، وحمايتهم من الانحرافات الجنسية ، وهو مجال سيظل فيه للكنيسة دور فعال ، وثانيا الاهتمام المتزايد من قبل الأطباء بالحياة والأمراض العصبية التى تتعرض لها ، وهو الأمر الذى أقام نوعا من الربط الوهمى بين ما سُمى فى القرن الثامن عشر « بالأبخرة » (Vapeurs) وبين معالجة الهستيريا وبين هذه وبين الطرق المشبوهة التى كانت تعالج بها ، منذ العصور الوسطى ، حالات « التسلط » والمس الشيطاني ، وما أثار أخيرا الاهتمام بدراسة السكان بسبب انتشار الوسائل الخفية لتحديد النسل ، التى لم تسلم منها حتى القرى النائية .

مهما يكن من أمر ، إن أهم سمة لهذا التحول هو ما تضطلع به المؤسسة الطبية من دور قيادى يتم لها من خلال فرض مفاهيمها الجديدة للصحة والسوية على حساب المفاهيم الدينية التقليدية التى كانت تدور معظمها حول الموت والحياة والجزاء . أضف إلى ذلك أنه قد تم فى إطار هذا التحول نفسه ، الذى بدأ منذ النصف الثانى من القرن الثامن عشر وبلغ ذروته فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، انفصال الطب الجنسى عن تيار الطب العام ، بحيث تم عزل « الغريزة الجنسية » كما حدد لها مظاهر نشاط سوى ومظاهر اضطراب غير سوية وإن لم يكن لها أساس عضوى ، إلى درجة أن كاتبا ، مثل « هينريخ كان » فى كتابه عن « سيكوباثولوجيا الجنس » المنشور عام ١٨٤٦ ، كان ينسب إلى مظاهر الاضطراب هذه القدرة على توليد أمراض عقلية ونفسية خاصة ، وكذلك ألوان من الشذوذ والانحراف والعجز والظواهر الباثولوجية . كما حُدد للجنس دور كبير فى عمليات التحليل الوراثى ، وذلك لما ألقى على عاتقه من « مسئولية بيولوجية » ، كما يقول فوكو ، فى نقل الأمراض التناسلية وكثير من أنواع الشذوذ والانحراف والتضارير المحرم ، وهو الأمر الذى دفع الدولة إلى الاهتمام بتنظيم عمليات الزواج والمواليد والوفيات وضبطها ، كما أدى إلى ظهور ضروب من الابتكارات التكنولوجية الخاصة بتحسين النسل إبان القرن التاسع عشر ، وهى « ابتكارات » تعد فى حد ذاتها نوعا من ردود الفعل

والحلول المقترحة لمعالجة ما كان يشيع من أفكار ونظريات حول تدهور النوع حيث كان يتم الربط بين الانحراف الجنسي وبعض الأمراض الوراثية العضوية أو النفسية ، وبين هذه الأمراض وظواهر العقم وضعف النسل والتشوهات الخلقية لا جرم ، من ثم ، أن تختلط المستويات الطبية والقانونية والأخلاقية والاجتماعية في هذا الدور الجديد الذى يلعبه الطب . كما أنه من السهل ملاحظة اضعاف الطابع العلمى على كثير من الأحكام الأخلاقية الشائعة كالمجون والأغراق فى الشهوة والملذات ، هذا بالإضافة إلى الربط الذى سيتم بين الانحراف الاخلاقى والشنوذ الجنسى والفقر والجريمة (٢٢) .

إن هذا الاهتمام المستمر بابتكار وتطوير التقنيات (الجنسية) خاصة خلال المرحلتين الرئيسيتين اللتين أعطيتا دفعة كبيرة لهذه الروح الابتكارية وهما مرحلة القرن السادس عشر وما وفره من وسائل الإرشاد ومناهج تحليل الغواية والرغبة ، ومرحلة القرن التاسع عشر وما طوره من تقنيات خطيرة الأثر ، لا شك يعد دليلا صارخا ، فى نظر فوكو ، على زيف النظرية القمعية التى يراد لها أن تنسحب على الفترة الممتدة من القرن السابع عشر وحتى القرن العشرين . أضف إلى ذلك أن فكرة ربط القمع الجنسى بنظرية استخدام القوى العاملة وتستخير الطبقات الكادحة فى خدمة الرأسمالية الصاعدة لا تقوم على أساس سليم . ذلك أن أشد هذه التقنيات صرامة لم تطبق فى البداية إلا على الطبقات السائدة ربما لحصولها على قدر أكبر من التعليم وربما لإحساسها كذلك بدورها الريادى وعملها على تحديد حجم صفوفها حفاظا على مكانتها . ويعتقد فوكو ، من جهة أخرى ، أنه بالرغم من انتشار الوعى الجنسى وتعميمه عن طريق الوعظ الدينى ، إلا أن الإشكالية الجنسية التى كانت تطرح بصدد ضبط الأسرة ، وربط عملية الإشباع الجنسى بحدودها الشرعية ، وكذلك قضايا الاهتمام بحماية الطفل من الشنوذ والانحرافات ، ومسائل العلاج والتقويم التى انتهى الطب إلى بلورتها بخصوص مخاطر الجنس والأمراض الوراثية التى قد تؤدي إليها العمليات الجنسية ، لم تكن تخص ، فى واقع الأمر ، إلا الأسرة الراقية سواء أكانت من البرجوازية أو النبلاء .

أما بالنسبة للطبقات الشعبية ، فإن فوكو لا يعتقد بأنها قد خضعت بنفس الدرجة من القوة لعمليات الضبط الجنسي التي التزمت بها الفئات الاجتماعية السائدة ، أو تأثرت بنفس الدرجة من الدقة بالمفاهيم المسيحية التي بلورتها تقنيات الاعتراف منذ القرن السادس عشر ، وهذا قد لا يبدو غريبا نظرا لانتشار الامية بين الغالبية العظمى من أفراد الشعب الفرنسي حتى بدايات القرن التاسع عشر . الا أن هذا لم يمنع ، مع ذلك ، من تأثر الفئات الشعبية بالميكانيزمات الجنسية الجديدة التي أخذت تنتشر ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وإن كان ذلك لم يكتشف الا في أواخره حينما أخذ رجال الدين في القرى يهتمون الفلاحين ، وهم في ظاهر الأمر أكثر الناس بساطة وسذاجة ، بـ « خداع الطبيعة » ومعارضة تعاليم الكنيسة بغرض منع الحمل . كما أن هذا التأثير أخذ منذ عام ١٨٣٠ طابع التنظيم الشرعي حينما عملت السلطات الرسمية على إحكام الرقابة البوليسية على الطبقات العاملة في المدن واخضاعها لمبادئ الضبط والتنظيم السياسي والاقتصادي والأخلاقي ، وذلك إلى أن طورت حيالها ما عُرف في أواخر القرن التاسع عشر بعمليات الضبط القضائي والطبي باسم حماية المجتمع والنسل من مخاطر الانحرافات والشذوذ (٢٣) .

ومن ثم ، يذهب الكاتب إلى أنه من الصعب ، بالرغم من حركة التشدد المعروفة التي قادتها الكنيسة الكاثوليكية منذ انعقاد مجلس الثلاثين ، التحدث عن عصر متسق ومتجانس للقمع الجنسي . الا أن فوكو لا يعطى الاولوية ، على كل حال ، في اهتمام البرجوازية بالصحة والجسم إلى العوامل الاقتصادية والانتاجية وإنما إلى عوامل التمييز والرغبة في التألق والظهور . ولعل هذا التصور يحظى ببعض المصادقية حينما نقارنه بما هو ماثور من عادات العامة من الشعب الفرنسي ، ألا وهو اتسامها بالحرية الأخلاقية والانحلال النسبي مقارنة بالطبقات الوسطى على الأقل . ولعل هذه الصورة الشعبية نيرر بجلاء من خلال أعمال رابليه وديدرو وبلزاك وزولا الذي يبدو فيها رجل العامة أقرب ما يكون إلى « برميل الرواسب » منه إلى انسان متسق المعالم والشكل والهيئة . الا أن فوكو ينسى . مع ذلك . عاملا هاما فيما يسميه « استخدام » التقنيات

الجنسية » ، وهو أن الغالبية العظمى من البرجوازية الصغيرة قد بدأت تطبق ابتداء من النصف الثاني من القرن الثامن عشر ما سمي بظاهرة تحديد النسل أو « المالتسية » ، ولم يكن ذلك حفاظا على المظهر واللياقة البدنية وإنما تثبيتا للدخل وتخوفا من التقلبات الاقتصادية العنيفة التي عرفتها فرنسا خلال فترة التحول الطويل إلى الرأسمالية الصناعية ، ونحن هنا بصدد عقلية راكدة عانت منها فرنسا طويلا إلى درجة أن بعض المؤرخين ينسبون إليها عوامل ضعف النمو السكاني في فرنسا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، ولا أريد أن أقول هزائمها أمام الألمان .

إن فوكو يعتقد بأن أول مظهر من مظاهر « الوعي الطبقي » للبرجوازية هو اهتمامها بالجسد والصحة ورفضها أن يكون للطبقات الشعبية نفس الاهتمام . من ثم هذا الوضع المتدهور التي كانت عليه الحالة الصحية للطبقة العاملة في النصف الأول من القرن التاسع عشر . وفي الواقع ، يرى الكاتب أن صحة العمال لم تشكل مشكلة بالنسبة للبرجوازية إلا مع تزايد التكديس العمالي بالمدن وانتشار الأوبئة والأمراض المعدية ، كالكوليرا عام ١٨٣٢ ، والدعارة والأمراض التناسلية . ومن هنا نشأت ، في رأيه ، فكرة تنظيم السكان وتطوير الصناعة الثقيلة وتوفير الأيدي العاملة المدربة والمتعلمة . ومن هنا قامت كذلك تكنولوجيا كاملة للضبط كالمدرسة وسياسة الإسكان والصحة العامة ومؤسسات الإعانة والتأمين والأجهزة الإدارية اللازمة لنقل « الجهاز الجنسي » الخاص بالبرجوازية إلى الفئات الشعبية حتى تصبح صحة العمال عاملا من عوامل سيطرتها وقوتها بعد أن كانت تمثل ، في البداية ، إحدى الأخطار المحتملة التي تهددها . غير أن نقل هذا الجهاز الجنسي إلى الشعب لم يكن ، بما يتضمنه من آثار معقدة تمس الجسد والسلوك الأخلاقي والعلاقات الاجتماعية ، عملية سهلة أو بسيطة . من ثم اصطدامه بنوع من المقاومة العنيفة من قبل الطبقات الشعبية ، وتنوع انعكاساته وآثاره على سلوكياتها وعاداتها نظرا لارتباطه أصلا بالبرجوازية من الناحية التاريخية .

الا أن فوكو يعتقد بأن انتقال الجهاز الجنسي البرجوازي الأصل إلى الفئات الشعبية لم يتم بدون تحفظات وقيود ، إذ أن البرجوازية حاولت أن تحتاط لنفسها بإقامة نوع من الحاجز أو « الخط الفاصل » الذى يحتفظ لها بخصوصيتها وتميزها داخل الاطار العام للجهاز الجنسي بعد نشره وتعميمه . ولقد برز هذا التميز عبر ما يشبه الصرامة الأخلاقية أو التمسك بفضائل الطبقة الراقية أو القيادة التى يرتبط سلوكها بالشرعية القانونية . ومن ثم ظهر تمسك البرجوازية بالقانون والشرعية فى تحديداتها وتنظيمها للعلاقات الجنسية داخل الأسرة فى صورة عملية قمعية وفى صورة محافظة على الأسرار والحقائق الخاصة بها . ويعتقد الكاتب أن هذا الاتحاد الذى يتم بصورة واضحة بين القانون والجنس ، هو الذى سيفتح المجال لقيام التحليل النفسى ، وذلك بقدر ما يربط هذا الأخير بين التحريم القانونى والرغبة فى خرقه أو التمرد عليه ، وبين سطوة النواهي وعمليات الكبت التى ينادى به فك أسرارها فى صورة خطاب أو فى شكل من أشكال العلاج التى يلجأ إليها . وهكذا يأخذ التحليل النفسى شكل العودة إلى تقنية الاعتراف التقليدية ، وهى الحث على الإباحة بخفايا النفس ، ولكن بغرض رفع الكبت هذه المرة . ولا جرم ، من ثم ، أن يحدد هذا الالتقاء « الأركيولوجى » الاشكالية المعرفية الغريبة فى صورة محاولة أو سعى دائم لكشف الحقيقة عن طريق طرح التساؤلات حول قضية المحرمات (٢٤) .

السلطة وتنظيم الحياة :

يذهب فوكو إلى أن حق التصرف فى حياة أو موت أفراد الرعية كان جزءاً لا يتجزأ من سلطة الحاكم القديم ، وهى سلطة ورثها ، بالنسبة للمجتمع الغربى ، من سلطة الأب فى الأسرة الرومانية . غير أن هذا الحق الملازم لمبدأ السيادة أخذ يفقد طابعه المطلق مع بدايات نشأة الدولة الحديثة . ذلك أن الحاكم لم يعد يمارس حقه فى القتل أو فى تعريض حياة رعيته للهلاك إلا حماية للدولة أو دفاعاً عن ذاته كرمز للسلطة الشرعية . وهذا ما يؤدى ، فى نظر الكاتب ، إلى تأسيس ما يسميه « بالحق اللامتوازى » لسلطة الحاكم ، وهو ما

يتحقق حينما يمارس هذا الأخير سلطته على الحياة إما بالقتل وإما بالامتناع عنه ،
أى أنه إما يأمر بالموت فيأخذ الحياة وإما يسمح بالحياة فيمنع الموت .

ويرى فوكو في هذا الحق تعبيراً عن مرحلة تاريخية من مراحل السلطة التي
كانت تقوم فيها أساساً على مبدأ « الأخذ » أو الاستيلاء سواء أكان هذا الأخير
ينصب على حياة الأفراد أو ثرواتهم أو أجسامهم . إلا أن حق الاستيلاء هذا لم
يعد ، كما يبدو ، ابتداء من العصر الكلاسيكى ، هو الصورة القانونية الرئيسية
إذ أنه يندمج في إطار أكبر من الأشكال والاجراءات القانونية التي عملت على
تحويل السلطة من مجرد أداة استلاب وقمع وتدمير إلى عملية تكوين وتنظيم
وتدعيم لقوى الحياة . على هذا النحو ، كما يقول الكاتب ، يصبح حق الموت
بالرغم من استمرار الحروب واستبداد الحكام في العصور الحديثة والمعاصرة ،
مكملاً لحق الحياة ، فهو لم يعد مجرد تعبير عن انتقام الحاكم وبطشه أو صورة
من صور الدفاع عن نفسه ، وإنما أصبح ضرورة من الضرورات التي تفرضها
أحياناً متطلبات الدفاع عن حق الحياة . إلا أن الحياة المقصودة هنا ، والتي تبرر
أحياناً بإسمها الدعوة إلى الحرب والدمار ، ليست تلك التي تعنى استمرارية
السلطة والسيادة في أيدي الحكام ، وإنما التي تهدف إلى بقاء النوع والحفاظ
على الأسس « البيولوجية » لحياة الشعوب (٢٥) .

من ثم ، أقول قيمة الموت وانحسار الطقوس التي كانت تلازمه في
الحضارات القديمة ، وليس ذلك ، دليلاً ، في نظر الكاتب ، على عدم قدرة
الإنسان الحديث على تحمل شدة الموت ولوعته ، وإنما بالأحرى على انحسار
المظاهر والاجراءات السلطوية التي كانت تحيط به . فالموت كان في واقع
المعتقدات الدينية القديمة ، وما زال في كثير من القلوب المؤمنة ، نوعاً من
الانتقال من سلطة دنيوية مباشرة إلى سلطة دينية عليا ، وهو ما لا يخلو ، في
الحالتين ، من طابع احتفالي أو شعائري . أما الآن ، أى منذ قام الطب الحديث
بالاعتماد على تشريح الموتي لفهم أسرار الحياة ومنذ أسس فرويد وجود الإنسان
والحضارة على صراع الأعماق الذي تقوم به دفعات الموت ودفعات
الحياة (٢٦) ، فإن السلطة لم تعد تركز على الترهيب بالموت أو حتى تلجأ إليه في

ردع المجرمين إلا عند الضرورة القصوى ، ذلك أنها أصبحت تنظيماً للحياة وإدارة لها ، وما الموت إلا هذا الحد الذى تفرضه محدودية الإنسان عليها والذى لا تملك حياله شيئاً ، أو قل هو « سر من أسرار الحياة الخاصة » الذى لا تجد إلى السيطرة عليه سبيلاً (٢٧) .

إن هذه السلطة ، التى تمارسها الحكومة الملكية على الحياة ، تتخذ خلال القرن السابع عشر شكل الاهتمام بالجسم الذى يعامل ، بسبب تأثير النموذج الميكانيكى السائد على المستوى المعرفى ، كآلة تخضع لقوانين الضبط والفعالية والاستخدام الأمثل ، غير أن هذه الصورة الميكانيكية سرعان ما يعمل القرن الثامن عشر على تعديلها باضفاء الطابع الحيوى عليها ، وهو الأمر الذى يوجه قبضة السلطة على الجسم البشرى فى اتجاهين رئيسيين : اتجاه الانضباط الذى يركز إلى مؤسسات مثل الجيش والمدارس والورش والسجن واجب القيام به ، واتجاه التنظيم السكانى الذى تعنى به الدولة عن طريق مؤسساتها الصحية وينصب الاهتمام على حصر المواليد والوفيات وعدد السكان وعلى ربط هذه البيانات بمصادر الثروة وتوزيع علاقات الانتاج وتحديد عناصر الدخل القومى الذى تعد الضريبة إحدى أركانه الرئيسية . وليس من شك فى أن تطوير الدولة الكلاسيكية لمؤسساتها السلطوية بغرض السيطرة على القوى الانتاجية بشقيها القائمين على السكان من جهة وعلى مستوى التقنية الاقتصادية المتاحة من جهة أخرى ، سيكون له بحق ، كما يرى فوكو ، أثره البالغ فى دفع عملية التنمية الاقتصادية التى ستشهدتها فرنسا وأوروبا الغربية ابتداء من نهايات القرن الثامن عشر . وليس من شك فى أن ذلك سيكون له دور أكثر فعالية من فكرة « أخلاق الزهد » التى يعتبرها كثير من المفكرين ، على منوال فيبر ، عاملاً هاماً من عوامل نشأة الرأسمالية وتطورها فى الغرب .

وفى حقيقة الأمر ، إن فوكو لا يبتعد كثيراً عن الواقع التاريخى فى تقريره لأهمية الحياة والصحة ومسائل السكان فى القرن الثامن عشر ، خاصة بعد انحسار معظم الأوبئة الخطيرة التى كانت تهدد أوروبا فى العصور الوسطى وحتى بدايات العصور الحديثة وعلى رأسها الجذام والطاعون . وإذا كانت حركة

التنمية الزراعية والصناعية لم تتطور في فرنسا بعد بدرجة كافية حتى تحقق الانتقال إلى العصر الصناعي الذى لم يبدأ فيها الا منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر أى متأخرا بنصف قرن أو ما يزيد على الانطلاقة التى عرفتھا إنجلترا ، الا أن هذا لم يمنع من قيام الميكانزمات الأساسية والضرورية ، سواء على مستوى التنظيم الادارى أو السياسى ، لترشيد وضبط العمليات الاقتصادية والسيطرة على الظواهر السكانية والصحية ، وهو ما عكسه الفن والأدب ، بطريقة غنية عن البيان ، فى صورة وعى جارف بقوة الحياة وانكباب عارم على ملذاتها ومتعها الحسية ، وكذلك من خلال بلورة فلسفة مادية متكاملة تقوم عليها أيه يولوجيا التتوير التى تدور فى معظمها حول مفاهيم كالتقدم والعقلانية والسعادة .

الا أن الذى يعنى فوكو هنا ليس هو التطور العام لفرنسا أو لبلاد اوربا الغربية ، وانما التأكيد على أهمية عنصر الحياة والارتفاع به إلى مستوى التظير البيولوجى من جهة وإلى مستوى التخطيط السياسى للدولة من جهة اخرى . ويربط فوكو بين هذه الظاهرة وبين نشأة ما يسميه بالطابع « السياسى — الحوى » (bio-politique) للدولة ، وهو ما يفترض ادراك الانسان لوجوده فى صورة « كائن حى » وطرح هذا الوجود نفسه كاشكالية سياسية لا يمكن فصلها عن قضية تدخل الدولة على مستوى التنظيم السلطوى والمعرفى . كما أن إعادة طرح قضية الانسان من منظور الحياة والأحياء على حساب منظور الموت القديم والقيم الميتافيزيقية المتصلة به يفترض إعادة صياغة علاقة الحياة بالتاريخ ، وذلك بقدر ما تبدو ظاهرة الحياة من جهة ، كمحيط خارجى لا يخضع لايقاع التاريخ البشرى ، ومن جهة أخرى كسمة ملازمة لهذا التاريخ بما يفرضه عليها من تقنيات سلطوية ومعرفية متغيرة بالضرورة . أضف إلى ذلك أن هيمنة مفاهيم الحياة على السلطة غالبا ما يتم لصالح مبدأ « السوية » على حساب مبدأ « القانون » . ذلك أن القانون لا يمكن أن يقوم الا على القوة ، وقوته على حد السيف الذى يبطش بكل من يتجاوز حدوده ، أما السوية فتعبر عن سلطة هدفها الابقاء على الحياة والحفاظ عليها بواسطة تنظيمية مستمرة . ولكن اذا

كانت الحياة هي التي تصبح في السلطة الجديدة ، وليس الموت ، أساس القيمة والمنفعة ، فليس ذلك معناه انقراض القانون وتقلص مؤسساته ، وإنما تحول وظيفته من أداة ردع وقمع إلى مبدأ سوية . وينبها فوكو إلى أنه لا يجب أن نتخذنا ، في هذا الصدد ، نشاط الحركة القانونية والتشريعية إبان القرن الثامن عشر ، وخاصة خلال ثورة ١٧٨٩ ، لأن معظم القوانين الصادرة لا تشكل في حقيقتها الا أشكالاً لتبرير السلطة القائمة على السوية وتنظيم السوية . ومن ثم ، يقول الكاتب ، تتأكد الحياة كمحور وهدف أساسيين للصراع السياسي ، وإن كانت غالباً ما تتخذ من القوانين وسيلة تعبيرها الشرعي (٢٨) .

ويعتقد فوكو أن هذا الاهتمام بالحياة يلزمه بالضرورة الاهتمام بالجنس ، ذلك أن الجنس لا يمكن فصله عن « مناهج ضبط الجسم » وتقويته وحسن توزيع طاقته من جهة ، ولا عن موضوع « تنظيم السكان » من جهة أخرى ، الأمر الذي يتطلب العناية المستمرة بالحالة الصحية والنفسية للأفراد على المستوى الشخصي وعلى المستوى الجمعي على السواء . أى أنه إذا كان يتم في هذا الصدد نوع من الانضباط الجزئي أو الخاص للجسم الفردي بحيث يصبح جسم الفرد موضوع تتبع ومراقبة بل وقيمة في ذاته ، فإن هناك كذلك « سلطة الدولة » التي تعمل على إحكام قبضتها على الأجسام عن طريق جمع البيانات والاحصائيات وتخطيط السياسات الصحية والسكانية والاجتماعية ، بحيث يصبح الاهتمام بالجنس ليس مجرد اهتمام بالحياة الفردية للناس وإنما اهتمام بحياة الأمة وبقاء النوع .

على هذا النحو يعمل فوكو على ربط سلطة الدولة الحديثة ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، بما يسميه « إدارة الحياة » ، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يتم الا على أساس سياسة أو استراتيجية تقوم على المزاوجة بين عمليات « تنظيم الجسم » وامكانيات استخدام الآليات السكانية . ويعتقد الكاتب أن المجتمع الحديث يتميز في هذه النقطة الحاسمة عن المجتمع الاقطاعي التقليدي بأنه لم يعد قائماً على مبدأ اراقة الدماء واهدار الحياة وإنما على مبدأ الاهتمام بالجنس وتنظيمه

كقوة من قوى الحياة وبناء السكان واثارة المعرفة . الا أنه لا يجب أن نعتقد أن هذين النمطين من أنماط السلطة قد تعاقبا في شكل تطور خطى متصل ، ذلك أن مبدأ سلطة الدم ، الذى يعتمد على صفاء العرق ، دعم وما زال يدعم كل أنواع الهيمنة أو السيطرة التى تقوم على العنصرية والفلسفات البيولوجية المتطرفة ، بينما عملت سلطة الجنس ، ابتداء من القرن التاسع عشر ، على صبغ القانون والنظم المعرفية والدلالية بصبغتها ، وهذا هو ما كرسه التحليل النفسى الفرويدى بفصله لمناهج التحليل عن علم طب الأعصاب وعما شاب هذا الأخير من اتصالات مريبة بقضايا الانحلال العرقى (٢٩) .

ماهية الجنس :

يخلو لفوكو بعد دمج ظاهرة الجنس بالحياة وتعقب اثرها على تركيبة الأسرة والتنظيم السكانى وعلى بلورة مبادئ نظرية بيولوجية وثيقة الصلة بالمفاهيم العرقية أو العنصرية للسلطة فى الغرب ، أن يقول لنا بأنه تناسى دراسة ظاهرة الجنس نفسه ، أى دراسته فى علاقته بالوظائف الفيزيولوجية للجسم وبالتشريح والعملية التناسلية ومظاهر الرغبة . غير أن فوكو لا يعنى ، فى واقع الأمر ، بدراسة الجنس فى ذاته ، فهو لا يريد أن يقدم بحثا فى علم الجنس ولا دراسة عن التصورات الخاصة بالجسد وانما الذى يعنيه أساسا هو تحليل ظاهرة السلطة ، وهو الأمر الذى دفعه إلى اكتشاف العلاقات البالغة التشابك بين التاريخ والبيولوجيا ، خاصة حينما تصطنع السلطة ، على عتبة الأزمنة المعاصرة ، من تنظيم الحياة غاية لها .

الا أنه يبدو أن الاهتمام بدراسة الظاهرة الجنسية (Sexualité) نفسها كجزء لا يتجزأ من أدوات السلطة أو « كأثر من آثار ترتيباتها ، كما يقول الكاتب ، لا يمكن أن ينشأ من غير تحديد لمبدأ « الجنس » (Sexe) نفسه الذى تركز عليه سياسة السلطة . فيا ترى ما هو هذا الجنس ؟

إن الجنس ، إذا عزلناه عن الحياة الجنسية أو مظاهرها التى تخضع للتنظيم والترتيب ، لن يكون بالنسبة للسلطة ، فى نظر فوكو ، إلا « الآخر » ، أى

هذه المنطقة من اللامحدود التي لا تبرز إلا عبر مكونات تاريخية واجتماعية وثقافية تشكل بالنسبة له نقاط انبثاق وظهور وانتشار . ففكرة الجنس لم توجد مثلاً في الفكر المسيحي القديم بنفس الشكل الذي ظهرت عليه منذ قيام « الجهاز الجنسي » البيولوجي في القرن التاسع عشر ، إذ أنها لم تكن تخرج عن دائرة الخطيئة والغواية وتأثير النظرة إلى الجسد ، وذلك بقدر ما تبعد هذه النظرة عن عبادة الرب والتفرغ لصالح الأعمال . أما فيما يخص القرن التاسع عشر ، فيذهب فوكو إلى أنه قد ظهر اعتقاد بأن هناك ، وراء الوظائف الفيزيولوجية والخصائص التشريحية للأعضاء ووراء ما يتصل بها من أحاسيس ، شيئاً محددًا له أسرار وقوانينه الخاصة التي يجدر الوصول إلى معرفتها والتحكم فيها ، وهذا الشيء هو « الجنس » .

ولقد حاول القرن التاسع عشر ادراك هذا الجنس من خلال ثلاث ظواهر رئيسية : وهي (الاولى) ظاهرة « هستيريا المرأة » التي تقوم على نوع من التعارض الغريب بين سمات الحضور — الغياب والوجود — النقص ، بحيث ينسب الجنس تارة إلى الرجل والمرأة بنفس القدر من المساواة ، ثم يسلب من المرأة ويضفي على الرجل ، وأخيراً يغدق كلية على المرأة وذلك إلى درجة اختلال وظيفتها الانجابية وظهور أعراض الهستيريا عليها ، (ثانياً) ظاهرة اصفاء الطابع الجنسي على الطفولة بطريقة لا تقل تناقضاً إذ ينسب الجنس إلى الأطفال تشريحياً ويسلب منهم فيزيولوجياً ، أى أنه يعد نشاطاً موجوداً وإن كانت غايته الانجابية مفقودة . ولما كانت معايير السوية ترد عادة إلى تطابق الوظائف البيولوجية مع عمل الجهاز التشريحي — الفيزيولوجي ، فإن هذا النشاط يعد انحرافاً لدى الأطفال ، خاصة وأن هناك أيضاً وراء الجنس الدوافع الغريزية التي تعمل على تجاوز التناسق الوظيفي والغائي المحدد له . (أخيراً) يظهر الجنس عبر تناقض ثالث لا يقل غرابة ، وهو تأرجحه على مستوى البعد الاجتماعي للانجاب ، بين الخضوع لضرورات الواقع وبين الخضوع لمبدأ اللذة عن طريق التحايل على الضرورات الاقتصادية ، وذلك باستخدام طريقة لمنع الحمل ، وأهمها في هذه الفترة طريقة « قطع الجماع » (Coitus interruptus) .

ويعتقد فوكو أن التبريرات والتفسيرات المستخدمة في تحليل هذه الظواهر الثلاث قد عملت على تجميع مجموعة من العناصر التشريحية والوظائف البيولوجية في صورة وحدة وهمية انتهت باضفاء طابع العلم على الجنس ، وبتحويله إلى ضرب من العلية الشمولية التي لا يمكن من غيرها فهم أسرار الوجود والسلوك الانساني . كما أن اضعاف طابع العلم على الجنس أتاح لبعض العلوم مثل البيولوجيا والفيزيولوجيا بلعب دور النماذج التي تغذى البشرية بمعايير السوية الجنسية . الا أن الأخطر من ذلك على المستوى السياسي في نظر فوكو ، هو أن بلورة طابع الخصوصية العلمية للجنس حجبت العلاقة التنظيمية التي كانت تربطه بالسلطة وعملت على اظهار هذه الأخيرة في صورة القوة القمعية التي تحاول اخضاعه والسيطرة عليه ، وهو الأمر الذي لا يمكن تخيله إلا من خلال منظور القانون والتحريم .

على هذا النحو يخلص فوكو إلى أن الجنس « فكرة مثالية » أنتجها ظهور الجهاز الجنسي نفسه في علاقته بالتنظيمات السلطوية وبما يناط بها من إحكام السيطرة على الأجسام وعلى الطاقات والأحاسيس المتولدة عنها . وهو كذلك بما يرسمه من أفق خيالي غائب يقوم بدور المولد الخفي للمعاني والدلالات التي تشكل ذاتية الفرد الغربي ، وذلك إلى درجة أن هذا الأخير لم يعد يرى حقيقته في خلاص روحه ونجاتها ، وإنما في معمعة الدفعات الغريزية العمياء التي تحكم شعوره وتحدد هويته . كما أن هذا العنصر الخيالي ، الذي ولده الجهاز الجنسي ليكون له بمثابة وظيفة تبرر وجوده وتحقق غايته ، عمل على خلق جو لا يهدأ من الرغبة في الجنس وفي الحصول عليه وفي اكتشافه وصياغته كحقيقة يسعى إليها الانسان دوما تحقيقا لذاته وتأكيدا لكيانه . ومع ذلك ، فالفرد الغربي مخدوع إلى أقصى حد إذ أن قابلية الجنس للرغبة هي التي توهمه بأنه في سعيه إلى معرفة الجنس والحصول عليه يؤكد حقوقه وحرية ضد السلطة ، بينما هذه القابلية هي التي تربطه في الواقع بجهاز الجنس وبما ولده في نفسه من أوهام التعرف على ذاته من خلال سراب الجنس (٣٠) .

(١) Norbert Elias, op.cit., p.259

(٢) J.G.Merquior, op.cit., p.145

(٣) يعتقد فوكو أن الغرب يتميز عن الشرق بهذا العلم إذ أن الشرق ، في نظره ، لم يعرف إلا « فنونا للجنس » (ars erotica) إلا أن هذا « الشرق » الذي يشير إليه فوكو لا يتجلى في الواقع الصين القديمة التي تتوفر عنها دراسة :

Robert Van Gulik, la vie sexuelle dans la Chine ancienne, Paris, Gallimard, 1971 (ترجمة عن الانجليزية)

(٤) هذا الإجراء جزء من الإصلاحات الكثيرة التي أقرها « مجلس الثلاثين » (Concile de Trente) لدعم الكنيسة الكاثوليكية في مواجهة انتشار الحركة البروتستانتية . ويُحدد تاريخ هذا المجلس بالفترة التي تمتد من ١٥٤٥ إلى ١٥٦٣ . انظر :

J.G.Merquior, op.cit., p.142

(٥) M.Foucault, Histoire de la sexualité (1). La volonté de savoir. Paris, Gallimard, 1976, pp. 91-94

(٦) المرجع نفسه ، ص ص ٩٨ — ١٠٩

(٧) Didier Eribon, op.cit., p. 287 : انظر في هذا الصدد :

(٨) M.Foucault, la volonté de savoir, op.cit., pp. 110-114

(٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٢٢ — ١٢٨

(١٠) إن الربط بين الجنس والسلطة يبدأ بشكل واضح منذ القرن الحادي عشر مع بروز شخصية إصلاحية قوية مثل شخصية الأسقف الألماني "Bourchard" الذي دعم سلطته الرعوية ليس باصدار مجموعة من الارشادات والقواعد التنظيمية الضرورية لقيادة الرعية (Decretum) فحسب ، وإنما كذلك بإنشاء نظام « للوشاة » يقومون باختيار الناس لمعرفة مدى تمسكهم بالتعاليم الدينية ، وذلك عن طريق طرح الأسئلة الدورية عليهم وإعلام الأسقف بأشخاص المخالفين لتوقيع العقوبات « الشرعية » عليهم . ولقد وجد أن مجموع المخالفات التي حددتها الأسقف تبلغ ٨٨ منها على الأقل ٣٠ مخالفة خاصة بالزواج والمسائل الجنسية . انظر :

Georges Duby, la chevalier, la femme et le prêtre. Paris, Hachette, 1981, pp. 65-69

(١١) M.Foucault, La volonté de savoir, pp. 129-130

(١٢) M.Foucault, Resumé des cours, pp. 19-23

M.Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 137-138

(١٣)

(١٤) المرجع نفسه ، ص ١٣٩ .

يقول « ريمو بوديل » في هذا الصدد : « ان استخدام الجنس كأداة حاسمة للسلطة في المجتمعات الحالية لا يمثل بالطبع اكتشافا حديثا بقدر ما تمثله ظاهرة تعميمه الاجتماعى الشامل ووظيفته المركزية . ان مجال الجنس قد تم « استعمار » بواسطة تنظيمات وتجهيزات كرسست لتحقيق أهداف مختلفة عما عهدناه من قبل . ذلك أن الانتاج الضخم « للأجساد المكهربة » ليس الغرض منه فقط الإبعاد عن السياسة ، واعطاء الاولوية لأسرار الفراش على الحوار السياسى أو للحياة الخاصة على العامة ، وإنما العمل ، بطريقة مثلى ، على خلق نوع من السلطة المبتوثة المتصلة على طريقة اتصال الاعصاب بالمستوى الفيزيولوجى نفسه . ولسنا ، مع ذلك ، بصدد ضرب من الفيزيولوجيا المنفصلة ، بطريقة مجردة ، عن السيكلوجيا أو الممارسة الاجتماعية ، أو بصدد جسد مفصول حديثا عن النفس ، وإنما بصدد نقاط التقاء عصبية جديدة وأشكال جديدة من أشكال ربط الأفراد ببعضهم سواء في اطار علاقاتهم الشخصية أو في اطار السياسة . انظر ،

Romo Bodel, "Foucault, pouvoir, politique et maîtrise de soi", in *Critique*, août-sept., 1986, p.911

(١٥) كان بعض الملوك والأمراء لا يتورعون عن الزواج من بعض القريبات التى تحرم الكنيسة الزواج منهن وذلك حفاظا على الارث أو طمعا في زيادة الممتلكات أو دعما للسلطة ، أو كل ذلك معا . انظر في ذلك :

Georges Duby, *op.cit.* 1981

(١٦) معظم هذه التحريمات لها جذور في العهد القديم ما عدا تحريم العلاقات الجنسية اثناء فترة الحمل الذى تبلى له جذور في الفكر الرواقى . وتبرير هذا التحريم أن الزواج يهدف إلى الانجاب وما دام أن هذا الهدف قد تحقق بحمل الزوجة ، فلا معنى من ثم للعلاقات الجنسية بين الزوجين اللهم الا البحث عن الله وهو ما تدينه الرواقية والمسيحية على السواء . انظر في ذلك :

Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale (VI^e-XI^e siècle)*. Paris, Ed. du Seuil, 1983, pp. 82-91

M.Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 139-142

(١٧)

(١٨) المرجع نفسه ، ص ص ١٤٤ — ١٤٨

(١٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٤٩ — ١٥٠

(٢٠) انظر في ذلك : Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident*. Paris, Ed. du Seuil, 1981, pp. 279-299

هذا المؤرخ يرى أن القمع الجنسي قد اشتد إبان الفترة القائمة بين القرن السابع عشر والثامن عشر ، وهو يعتمد في ذلك على تشدد تعاليم الكنيسة وكثرة تدخلها في حياة الناس . ومن بعض المؤشرات التي يسوقها للتدليل على زيادة القمع الجنسي: محاربة ظاهرة الدعارة في المدن وظاهرة الاغتصاب وكذلك محريم اللقاءات « المشبوهة » بين المخطوبين والعادات السرية المتفشية بين البسات والصبيان . ولقد قام « مجلس الثلاثين » (Concile de Trente) بحملة شعواء في هذا الصدد ، وخاصة ضد عادة « المعاشرة الجنسية » التي كانت تتم في كثير من المناطق بين المخطوبين .
أى قبل أن يتم عقد الزواج أمام الكنيسة . انظر ص ص ٢٧٩ — ٢٩٩

(٢١) M.Foucault, *La volonté de savoir*, pp. 153-154

(٢٢) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٥ — ١٥٧

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٩ — ١٦١

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ص ١٦٣ — ١٧٣

(٢٥) المرجع نفسه ، ص ص ١٧٧ — ١٨١

James Bernauer, "Par-drlà vie et mort", in Michel Foucault, *philosophe*. Ed.du Seuil, 1989, p. 306

(٢٧) M.Foucault, *La volonté de savoir*, P. 182

(٢٨) المرجع نفسه . ص ص ١٨٣ — ١٩١

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٩٣ — ١٩٨

(٣٠) المرجع نفسه ، ص ص ٢٠٠ — ٢٠٧

٤ — الجنس والأخلاق

إن اهتمام فوكو بقضية الجنس يرتبط ، كما رأينا ، ارتباطاً وثيقاً بظاهرة « عقلنة » السلطة ، وهي العقلنة التي يحاول أن يدرسها ، لا كظاهرة عامة كما تفعل مدرسة فرانكفورت^(١) ، وإنما من خلال بعض التجارب الاجتماعية والتاريخية المحددة كالجنون والمرض والجريمة والجنس ، وهي جميعاً تجارب كان لها بالغ الأثر في إنتاج أشكال مختلفة وإن كانت مترابطة ، من « التوضيح » التاريخي الذي لازم قيام الدولة الأوربية الحديثة .

الا أن ما يميز دراسة الجنس وما ينتجه من آثار خطائية وممارسات معرفية هو تجاوز هذه الظاهرة الانسانية العامة لقضايا تنظيم السكان والحياة والاقتصاد ، التي تدخل في نظام قوة الدولة الحديثة ، إلى قضايا تتعلق بإشكالية بناء الذات وطرح قضية الأخلاق . ولعل هذا الارتباط بين موضوعات الجنس والرغبة واللذة وبين نشأة الضمير الأخلاقي يتضح من خلال محاولة الدولة استغلال الميكانيزمات والتقنيات الدقيقة التي استطاعت أن تبلورها الكنيسة من خلال ما يسميه الكاتب بالسلطة الرعوية .

ان هذه السلطة التي نشأت ، كما رأينا ، في قلب الكنيسة المسيحية والتي بدأت تشمل كافة أفراد المجتمع الأوربي منذ بدايات القرن الثالث عشر ، استطاعت أن تستخدم ضروباً من التقنيات والوسائل البالغة الدقة والتعقيد في سبيل كشف أغوار النفس البشرية وإحكام السيطرة عليها . ولعل أهم هذه الوسائل هي تقنيات التوبة والاعتراف والتوجيه أو الارشاد الديني ، وهي تقنيات تشبه إلى حد كبير تقنيات محاسبة النفس ومراجعة الأفعال والأعمال اليومية التي كان يلجأ إليها أمثال الفيشاغوريين والرواقيين والأيقوريين للتعرف على الخير والشر والعمل على تحقيق الواجب . غير أن التقنيات المسيحية ، كما يذهب فوكو ، لم تكن لتهم بواجبات الفرد نحو المدينة ، كما هو السائد في الفكر اليوناني ، وإنما كانت تعمل على تحقيق « الموت الأرضي » للنفس حتى يتم خلاص الانسان ونجاته في الحياة الأخرى . من ثم ، فإن السلطة الرعوية تعمل على إقامة علاقة بالغة الخصوصية بين الراعي وتابعيه ، إذ أن هذه العلاقة لا تبقى في إطار النصيح والارشادات العامة فحسب وإنما تتوغل إلى أعماق نفسية

كل تابع حتى تفنى أهواء النفس وشهواتها ورغباتها وتذوب تماماً أمام ارادة الراعى أو المرشد ، وهو الأمر الذى ينتهى بتشكيل هوية الشخصية المسيحية فى إطار الطاعة التامة والاذعان الكلى. لارادة الرب عبر المؤسسة الكنسية^(٢) .

بعبارة أخرى ، لقد كان اهتمام فوكو ينصب حتى الآن ، فى دراسته لعدد من الظواهر التاريخية الكبرى كالجنون والمرض والجريمة وحتى الجنس ، على التكوينات والمجالات المعرفية التى تحيط بها (موضوع الاركيولوجيا) ، كما كان يعنى بتحليل النظم السلطوية وعلاقات القوى التى تحكم ممارستها . أما الآن ، فهو يعنى فى المقام الأول بالأساليب والصيغ والأشكال التى يتعرف الأفراد فى الغرب من خلالها على أنفسهم كذوات للتجربة الجنسية . ولعل ذلك هو ما سيدفعه إلى توسيع حقول بحثه وتطوير مناهجه ، بحيث يضم إلى مجال دراساته المؤلفات عن العصر الكلاسيكى التاريخ اليونانى ومفاهيمه الخاصة بالجنس والحب ، وبحيث نراه يزاوج بين منهجه إلأركيولوجى السابق ومنهج نيتشة الجينيالوجى ، كما يعمل على بلورة ضرب من التقنيات الهرمينوطيقية التى تفيده فى إبراز ما يسميه بإشكالية الذات وقضية الأخلاق . ولربما كان اهتمام فوكو بتجربة الجنس والمتعة فى الفكر اليونانى نوعاً من الضرورة المتولدة عن تطبيق المنهج الجينيالوجى ، الباحث عن المصادر والأصول ، على مفهوم الرغبة الذى بدأ وكأنه يمد جذوره العميقة إلى الفكر المسيحى المبكر ، وهو الفكر الذى سرعان ما تبينت الأواصر القوية التى تربطه ، بالرغم من كل ما أحدثته من ألوان القطيعة المعرفية مع ما يسبقه من فكر ، بالفلسفة الأخلاقية اليونانية وعلى رأسها المدرسة الرواقية .

إن امكانية قيام فوكو بدراسة « جينيالوجية » أو تاريخية للجنس تعتمد على فكرة أساسية ، ألا وهى قابلية مبدأ الرغبة أو « انسان الرغبة » لأن يكون قاسماً مشتركاً عاماً لأى تجربة جنسية بالرغم من الاختلافات التاريخية التى تشكل مضمون كل تجربة على حدة . فهو قد وجد أن هذه الفكرة قائمة فى الفكر المسيحى من خلال تجربة الخطيئة والجسد ، كما هى قائمة فى الفكر اليونانى ولكن عبر مفاهيم خاصة باللذة والاعتدال وعبر مواقف وممارسات

بعيدة كل البعد عن مبادئ التحريم وكل ألوان القواعد أو التشريعات المتقنة للخير والشر أو المسموح وغير المسموح . الا أن فوكو يظل ، مع ذلك ، غير راغب في دراسة تطور مفاهيم الرغبة أو « الليبدو » عبر الفكر اليوناني والمسيحي والغربي الحديث ، اذ أن الذي يعنيه من خلال كل تجربة تلويحية للجنس هو بلورة الصورة التي يكونها الناس لأنفسهم « كذوات رغبة » وبناءؤهم لحقيقة وجودهم من خلال هذه التجربة البالغة الذاتية . ولا يقصد فوكو بالحقيقة ضربا من المبادئ المعيارية التي تميز الصواب من الخطأ أو تحدد عن طريق الإلزام الحلال والحرام وإنما مجرد إمكانية طرح الانسان لحياته وسلوكه من منطلق تفكيره في نفسه كذات ، وهو ما يرسم حدود الاشكالية الأخلاقية (éthique) في الغرب كما يفهمها الكاتب (٣) .

أضف إلى ذلك أن فوكو يرى في دراسة الفكر اليوناني ، أو بصفة عامة في أى دراسة لفكر مغاير ، فائدة فلسفية كبرى ، ألا وهي القدرة التي يتيحها له هذا الفكر على « الانفكاك » من نفسه وعلى تجاوز القرب المضلل الذي يضيفه عليه الفكر السائد . من ثم ، لن يصبح جوهر التفلسف في تبرير ما نعرفه أو اضعاء الشرعية عليه وإنما في تغيير طرائق تفكيرنا وتصورنا لأنفسنا وفي العمل على تحرير تاريخنا الخاص من كل ما يكمن فيه من فكر صامت ومضمر (٤) .

ولربما يسأل سائل لماذا كان النشاط الجنسي مرتبطا في أغلب المجتمعات البشرية بقضية الأخلاق ؟ لأنه كان مرتبطا فقط بموضوع المحرمات الكبرى التي يخضع لها كل تنظيم اجتماعي بشكل أو بآخر ؟ الا أن هذه الاجابة ، وإن كانت تفسر لنا ظاهرة تاريخية معروفة ، لا تشكل ، في نظر فوكو ، ردا كافيا على السؤال المطروح ، وذلك لأن التحريم لم يلتق ، في كل المجتمعات ، مع الإشكالية الأخلاقية . ولكن لما كان أى نظام اجتماعي لا يمكنه أن يقوم خلوا من أى اهتمام اخلاق ، وجد الكاتب لزاما على نفسه أن يدرس الظروف التي طرح فيها الفكر اليوناني قضية الأخلاق أو موضوع الضوابط التي تحكم سلوك الانسان في هذه الحياة . ومن هنا وجد فوكو ضالته فيما يسميه « بفنون العيش » عند اليونان ، وهي الفنون التي ولدت مجموعة من التقنيات الذاتية

التي توارثتها السلطة الكنسية وبلورتها الدولة أو المجتمع فيما بعد في صورة ممارسات تربوية وطبية ونفسية^(٥) .

الاشكالية الاخلاقية بين المسيحية واليونان :

يذهب فوكو إلى أن هناك اعتقاداً سائداً بوجود نوع من التعارض الجوهرى بين الفكر اليونانى القديم وبين المسيحية ، وذلك بسبب الطابع الوثنى للفكر اليونانى الذى لا يجعله يهتم بتنظيم النشاط الجنسى على أساس من المعايير الاخلاقية . بل ويذهب البعض إلى أن الفكر اليونانى يمجّد العلاقات المثلية ، ولا يضيف أية قيمة على مبدأ العفة أو « العذرية » الدائمة . الا أن فوكو يعتقد ، على العكس من ذلك ، بأن هناك نوعاً من « الاستمرارية » بين المذاهب المسيحية وبين الفلسفة الأخلاقية القديمة . وهو يسوق لنا ، بغرض التدليل على ذلك ، بعض الاهتمامات والخاوف التي كانت تشكل قاسماً مشتركاً بين الأخلاق المسيحية وأخلاق المجتمع القديم مثل الخوف من اهدار طاقة الشباب خارج أو قبل الزواج لما يمثله ذلك من اضعاف مقدرة الشباب على الانجاب ومن مخاطر على صحتهم قد تؤدي ، حتى في نظر أطباء القرن التاسع عشر ، إلى الشلل والموت . هناك كذلك الصورة النمطية للفيلة التي يضرب بها رجال الدين ، من أمثال فرانسوا دي سال ، المثل عن الأمانة الزوجية والاخلاص ، وهي موجودة أصلاً في كتابات بلين (Pliny) . وتمجّد المسيحية كذلك صورة الانسان الفاضل الذي يستطيع بفضل التغلب على شهواته أن يمارس تجربة روحية سامية يرتفع من خلالها إلى مستوى الحقيقة والحب الحقيقي ، وهي صورة ، كما يقول فوكو ، مألوفة لدى القدماء اذ يجدها في شخصية « أبولونيوس دي تيان » وفي شخصية « سقراط » المأدبة ، وان كان هذا النموذج يرتبط في الفكر اليونانى بمقدرة الحكيم على ضبط نفسه والارتقاء إلى كيان الحقيقة نفسها^(٦) .

الا أن البحث عن جذور للأخلاق المسيحية في التراث اليونانى لا يعنى أن مفاهيم « العفة » تقوم في الحالتين على أرضية واحدة . فالمبادئ الأخلاقية في

المسيحية تقوم على فكرة الالتزام الخلقى العام ، بينما كانت متطلبات العفة تخضع عند اليونان لنوع من التقديرات الذاتية الخالصة التي لا ترتبط بأية قواعد إلزام صورية عامة . ان موضوع المتعة الجنسية لم يكن يخضع عند اليونان ، كما يقول هنرى جولى ، لقواعد أو قوانين تحكم « أشياء الحب » (to aphrodisia) وإنما لممارسات وتوصيات أو ارشادات تهدف إلى الحد من الإفراط وإلى السيطرة على النفس . ذلك أن الجنس لم يكن يرتبط عند اليونان بالغواية والشر ، كما هو الحال في المسيحية ، وهو ما لا يعنى ، فى الوقت نفسه ، أنه ضرب من الإباحية^(٧) . على كل حال ، إن القول بوجود اتهامات أخلاقية متماثلة بين المسيحية وبعض الفلسفات الأخلاقية مثل الرواقية أو الابيقورية لا يعنى ، فى نظر فوكو ، أن المسيحية تستمد أصولها من هذه الفلسفات ، وإنما قصد الكاتب هو ابراز ضروب من التنوع والتماثل بين الثقافتين فى طرح الانسان لقضية ذاته (موضوع الاشكالية الأخلاقية) وفى تقييمه لسلوكه الخاص بصدد موضوع بعينه (من هنا تنشأ الذاتية) ، وهو موضوع النشاط الجنسي وحدوده .

وقد لاحظ فوكو أن الإشكالية الأخلاقية لم تتركز ، كما قلنا ، عند اليونان على العلاقات الجنسية فى حد ذاتها إذ أنها كانت تطرح فى اطار السيطرة على النفس أو الاعتدال لدى طبقة السادة من الرجال وذلك من خلال أربعة محاور رئيسية وهى ، وفقاً لفوكو ، « حياة الجسد » ، « نظام الزواج » ، « العلاقة بين الرجال » و « الحياة الفاضلة » . لا جرم ، من ثم ، ألا يلتقى مفهوم الأخلاق بمبادئ التحريم الكبرى التى كانت تحكم الحياة الدينية والاجتماعية للمدينة . وإذا كانت هذه الأخلاق تخص طبقة السادة من الرجال ، دونا عن النساء اللواتى كن يلعبن دور الشريك الواجب تعليمه وتقويمه ، فهى لا تشكل بالنسبة لهم مجموعة من القواعد والأعراف الملزمة بقدر ما تمثل مجموعة من المثل والتوجيهات المنظمة لسلوكهم وحقوقهم وسلطتهم تجاه الآخرين . من ثم ، لم يكن هناك أى قانون أو تشريع يمنع الرجال من اقامة علاقات جنسية خارج

الزواج ، أو حتى علاقات شاذة إذ أن الأمر كان بالنسبة لعلية القوم وطبقة السادة موضوع حكمة وتوازن واعتدال وضبط للنفس .

ويذهب فوكو إلى أن مبدأ « الاعتدال » أو « العفة » ، الذى كان يحكم النشاط الجنسي لدى الرجال ، كان يرتبط بمفهوم اليونانيين لحياة الجسد وشروط صحته وسلامته ، كما كان يرتبط بالوضع القانونى للزوجة ، وإن كان تطور الحياة المشتركة وطول المعاشرة والآلفة داخل نطاق الأسرة أمورا سيكون لها بالغ الأثر فى تطوير العلاقة بين الزوج وزوجته ، كما كان يرتبط بميول رب الأسرة نفسه وطبيعة علاقاته بمن هم فى مستواه من السادة ، وبمن هم دونه من الأرقاء ، وأخيرا بما يسميه فوكو « العلاقة بالحقيقة » ، وهى بما تتطلبه ، فى الواقع ، من فضيلة وحكمة وشروط روحية كالزهد والاعتدال لا تخص إلا الحكماء أو الفلاسفة من الرجال (٨) .

إن ما يرمى إليه فوكو من دراسة موضوع الأخلاق ليس هو مجموعة التعاليم والمبادئ التى تحدد للإنسان بشكل مسبق أوجه الخير والشر ، وإنما عمليات التقويم والممارسات الذاتية التى تشكل ردود فعلنا أمام هذه المبادئ والقواعد العامة ، والتى تستطيع أن تخلق ، حتى فى غيابها ، أنماط السلوك المحددة لطرائق وجودنا وتصورنا لأنفسنا فى هذا الوجود أو الحياة . ذلك أنه حتى فى غياب القواعد الأولية التى تسمح بتمييز الخير والشر وتشكل معايير ومقاييس السلوك — وهى قلما تغيب فى مجتمع من المجتمعات — فإن الفعل نفسه يمثل ، بالنسبة لفوكو ، نظرا لما يحتويه من قدر معين من الاختيار والحرية ، فعلا أخلاقيا بذاته . من ثم تصبح الأخلاق ، فى نظر الكاتب ، هى طرائق السلوك والعيش التى تتيح للأفراد تقييم ذاتهم وتثمينها فى حدود ثقافة معينة . لذلك يقول « راشمان » بذكاء فى صدد هذا الموضوع : « انه لمن المناسب أن نميز بين ممارسات الذات التى يشكل فيها الفرد موضوع المعرفة والفعل (كما هو الأمر فى الزهد المسيحى) وبين القيمة التى تضيف على الأفراد داخل بعض الفئات أو الجماعات التى ينتمون إليها (كما هو الأمر داخل فئة الارستقراطية العسكرية) وبين القيمة التى تنسب إلى الحياة الخاصة أو العائلية فى قلب برجوازية القرن

التاسع عشر . من ثم سعى الكاتب إلى تمييز الحرية الفردية عند اليونانيين عن «السطحية» التي يشتقها هيجل ليزعم بأن حرية الفرد ليست لها أى أهمية أمام الطابع الشمولى النبيل للمدينة» (٩) .

من ثم ، يميز فوكو بين القاعدة السلوكية ، كمبدأ الزامى ، وبين السلوك نفسه الذى يقاس عليها ، كما يميز بين الإلزام وبين طريقة الفعل أو التصرف الذى نختاره ونشكل به صورتنا أمام أنفسنا « كذات اخلاقية » ، اذ أن تطبيق القاعدة أو الاهتداء بها يحتمل ، فى نظر الكاتب ، أشكالا عديدة من الفعل وذلك وفقا للكيفية التى نريد أن نشكل بها شخصيتنا سواء ارتضينا أن نتخذ دور الفاعل الأخلاقى (sujet) للسلوك ، أم دور العامل (agent) أو المكلف . أن هذا الاختيار يرتبط بما يسميه الكاتب « المادة الأخلاقية » التى نرتضيها فى دخیلتنا كمكون أساسى لسلوكنا الأخلاقى ، وهو ما يوضحه لنا بمثل الوفاء أو الاخلاص فى الزواج اذ يستطيع الانسان ان يقيم جوهر هذا الوفاء على احترام الالتزامات وتجنب المحرمات ، كما يستطيع آخر أن يخذ اخلاصه لا عن طريق خضوعه للالتزامات وانما بفضل سيطرته على رغباته ومقاومتها ، كما يمكنه أن يجعل من القوة التى يصارع بها الغواية والاعراضات ومن اليقظة التى تتيح له السهر والمحافظة على هذه القوة محتوى الاخلاص ومادته أكثر من الأفعال نفسها .

كما يبرز الكاتب فروقا فى « طريقة الخضوع » نفسها للقاعدة الالزامية ، وهى الطريقة التى يتم بها تشكيل صور الالتزام تجاه أنفسنا . من ثم ، نفهم أن يكون هناك من يقبل الوفاء على أساس انتمائه لمجتمع يتخذ منه قيمة ينادى بها ويحافظ عليها ، ومن يرى فى خضوعه له ضربا من الالتزام بتراث روحى عليه احترامه والعمل على بقاءه واستمراريته ، كما يمكن أن يكون هذا الخضوع مرتبطا بصورة معينة فى المجتمع يحاول المرء التطابق معها : مثل صورة القدوة التى تفترض اعطاء المثل والمحافظة على القيم . ويلاحظ فوكو اختلافات أخرى كثيرة ، بالإضافة إلى ذلك ، فى أشكال « العمل الاخلاقى » الذى نقوم به تجاه أنفسنا ، وذلك ليس بغرض التطابق مع القاعدة الالزامية فحسب وانما تحويل

دخيلتنا إلى ذات أخلاقية مسئولة . على هذا النحو ، يمكن أن نرى من يمارس العفة الجنسية عن طريق التدريب الطويل الشاق والمراقبة المستمرة لسلوكه ، ومن يمارسها في صورة تحول مفاجيء وتخل حاسم ونهاى عن الملذات ، ومن يمارسها في شكل صراع لا يكل أو من خلال عملية تحليل أو تفسير بالغة الحذر لأدق خلجاته ومشاعره (١٠) .

ويشير فوكو أيضا إلى ألوان من الفروق التي ترتبط « بغائية الذات الأخلاقية » ، اذ أن أى فعل لا يمكنه أن يكتسب طابعه الأخلاقى في ذاته ، وإنما بصفته عنصرا من عناصر سلوك بعينه أو درجة من درجات تحقيقه ، فهو وإن كان يسعى إلى تحقيق نفسه ، يسعى في الوقت نفسه ، كما علمنا كانط ، إلى تأسيس سلوك اخلاقى عام لا يكون فحسب في مطابقة الافعال للقاعدة الالزامية وإنما كذلك ، في نظر فوكو ، في تحقيق « صيغة الوجود » ترتضيها الذات الأخلاقية . وهذه الصيغة ليست بالتأكيد ثابتة طالما هي من عمل الذات ، فهي قد تهدف ، بالنسبة لمبدأ الوفاء المذكور ، إلى « ضبط النفس » ، أو إلى نوع من « العزوف الفجائى » عن العالم وملذاته ، أو إلى نوع من « الراحة النفسية » الكاملة التي تدفع عن الانسان كل ألوان التأثير بالعواطف والشهوات ، وأخيرا إلى « التطهر » أو التوبة الصادقة ابتغاء خلود النفس وتحقيق السعادة الأبدية .

وخلاصة ذلك أن الفعل لا يكون ، في نظر فوكو ، أخلاقيا لمجرد خضوعه لقاعدة الزامية أو لمجرد حدوثه من خلال واقع محدد اذ أنه لابد أن يكون عاملا واعيا ومؤسسا ، في الوقت نفسه ، لذات اخلاقية ، أى أن قيام الذات (أو اذا أردنا الضمير) ، لا يتم عند فوكو الا بمساءلة النفس وطرحها ، بصدد موضوع ما ، لقضية الأخلاق كما يفترض مجموعة من صيغ الوجود حتى تبرز الذات من خلالها ومجموعة من الممارسات لكي تؤكد وتدعمها . غير أن هذه الممارسات ، التي تتحقق بها الذات الاخلاقية ليست بثابتة ، فهي تختلف من عالم أخلاقى إلى آخر ، وفقا لاختلاف القيم والقواعد والمحرمات والمعايير الأخلاقية . من ثم يجد فوكو لزاما على دارس « تاريخ الأخلاق » ان يعى ليس

فقط الآثار النظرية المترتبة على هذه الفوارق وإنما كذلك نتائجها على مستوى التحليل التاريخي . ففوكو يميز بين دراسة الأفعال الفردية أو الجماعية ومدى مطابقتها للقواعد والقيم وبين تاريخ الأنظمة (Codes) الأخلاقية وما يرتبط بها من أجهزة ضبط وإلزام وبين ما يسميه « التاريخ الأخلاقي » (éthique) الذي يعنى به تاريخ « أشكال الذاتية الأخلاقية » والممارسات الروحية أو المعنوية التي تؤكد لها من خلال تقنيات خاصة^(١١) كالتأمل الذاتي والفحص واختبار السريرة مثل ما نراه في بعض حركات الزهد^(١٢) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتب يقسم الأخلاق بعامة إلى مستويين متميزين : مستوى تنظيم السلوك ومستوى الممارسات الذاتية ، وإن كان يرى أن هذا التقسيم لا يكون دائما مطابقا للواقع . على هذا النحو ، نرى أن الاهتمام بالقواعد والنظم المقننة للسلوك الأخلاقي يدعم جانب السلطة التي يعهد إليها بمتابعة تطبيق المبادئ والتشريعات ومعاقبة المخالفين ، الأمر الذي يصب في الذاتية الأخلاقية في إطار قانوني ويخلق عليها نوعا من الصورية والتمطية ويجعل غايتها تقوم على الخوف من العقاب . وبالرغم من أن المسيحية لا تخضع لهذا النموذج التنظيمي ، إلا أنها مرت في تاريخها بفترات تغلب فيه جانب التنظيم على تلقائية وعفوية السلوك الأخلاقي مثلما حدث عندما عمم مجمع « لاتران » في ١٢١٥ طقس التوبة والغفران على المجتمع بأسره . وعلى العكس من ذلك ، يؤدي الاهتمام بالجانب الذاتي للممارسات الأخلاقية أو الروحية إلى أضعاف جانب التنظيم وازمحلال القواعد والضوابط السلوكية ، وهو ما يؤدي إلى زيادة التركيز على العلاقات مع الذات وإلى الاهتمام المتضاعف بالتقنيات والتدريبات والمجاهدات التي تجعل الذات « تشغل » بنفسها وتتخذ منها موضوعا للمعرفة والتأمل والتحليل ، والتي تمنحها أخيرا ، بواسطة ما يؤكد لها ويدعمها من ممارسات ، القدرة على تغيير صيغة وجودها . غير أنه إذا كان هذا النمط الأخير هو الغالب على المسيحية ، فإنه لا يتعارض بالضرورة مع النمط التنظيمي وغالبا ما يتعايش معه^(١٣) .

ويرى فوكو أن العالم اليونانى — الرومانى يخضع ، بالرغم من وجود القوانين والأعراف (nomoi) ، لنموذج الممارسات الذاتية اذ أن المهم ، كما يذهب ، ليس هو تطبيق القوانين تطبيقا حرفيا وإنما تواجد « الاستعداد » الدافع إلى احترامها .

ومن ثم تبرز أهمية العلاقة بالذات فى الفكر اليونانى ، وهى العلاقة التى تهدف ، كما هو معروف ، إلى السيطرة على الشهوات وإلى ضبط النفس والاعتدال . الا أنه يبدو أن فوكو يربطه الإشكالية الأخلاقية بموضوع الملذات ، يصل إلى تحويل « الاهتمام بالذات » (Souci de soi) فى الفكر الأخلاقى اليونانى-الرومانى الى ضرب من الذاتية الفردية . من هنا نفهم انتقادات « بيير هادو » الذى أبرز أن الفكر الرواقى لا يربط بين اللذة (hêdonê) أو (voluptas) وبين القضية الأخلاقية وإنما بين الفرحة (gaudium) أو (eupathéia) وبين الحياة الأخلاقية السليمة التى لا تقوم إلا على الفضيلة وطهارة القصد . معنى ذلك أن بحث الرواقى ، مثل سنيكا الرومانى ، عن الفرحة أو البهجة فى « أفضل جزء من الذات » لا يراد به الفرحة الفردية المباشرة وإنما يراد به فرحة تتجاوز الحدود الضيقة للفرد باكتشاف ما يربط بين عقل الانسان والعقل العام الكونى . وكذلك حتى بالنسبة للأبيقورية ، اذ أن الأبيقورى لا يستطيع أن يحقق متعته انطلاقا من منظور فردى أو ذاتى بحت ، فهو فى حاجة إلى ما يندد خشيته من الموت و « الآلهة » ، الأمر الذى يصل إليه عن طريق الاعتقاد « بصدفة » هذا الكون وبأن الحياة هبة رائعة وفريدة من الطبيعة عليه أن يحياها فى بهجة دائمة (١٤) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتب يريد أن يستند إلى التقسيم العريض الذى أقامه بين مبدأ « التنظيم الأخلاقى » وبين ضروب « المجاهدة الروحية » التى ولدت الذاتية الأخلاقية الملائمة لها ، وذلك فى تحليله « الجينيالوجى » لأسس الذات الأخلاقية المسيحية ودورها فى بناء الذاتية الغربية الحديثة وتأسيس مفهوم « الحقيقة » المرتبط بها على مستوى الرغبة ، وذلك بقدر ما يشكل موضوع الرغبة قاسما مشتركا بين الرؤية المسيحية للانسان وبين الغاية التى

يحددها التحليل النفسى لنشاطه وسلوكه فى هذه الحياة . ولكن هل هذا معناه التخلص من فكرة « القطيعة المعرفية » واصطناع ضرب من التفسير الاستمرارى للتاريخ يقوم على مبدأ التأثير والتأثر . ان منهج الجينيالوجيا الذى استلهمه فوكو من نيتشة لا يقبل ، فى الواقع ، بمبدأ الاستمرارية أو التطور الغائى للأحداث ، فهو يقوم ، فى إطار البحث عن الاستمراريات الظاهرية ، على إدراك التحولات والانتقالات والتغيرات التى تتعرض لها النظم والعادات والعلاقات الذاتية المتولدة عن الممارسات المرتبطة بها . من ثم ، فإن هذه الجينيالوجيا ، وان كانت تبحث عن بعض المصادر والأصول ، فهى لا تبحث فيها عن « هوية دفينية » ترد اليها « الكنه الفعلى » لأحداث التاريخ العارضة ، وانما هى تحاول أن تبحث عما تفعله « فرقة الأحداث » بالأشياء و « بالحقائق » التى تتولد عنها كما لو أنها « مُقدرة » منذ البداية^(١٥) .

الجسم والملذات فى الطب اليونانى :

إن موضوع الجسم وعلاقته بالنشاط الجنىسى عند اليونان لم يحظ فقط باهتمام فوكو ، فلقد عُنيت بدراسته ، وفى الفترة نفسها التى تمتد من القرن الثانى إلى القرن الرابع الميلادى ، الباحثة « ألين روسيل » التى دعمت كثيرا من آراء وتفسيرات الفيلسوف الذى لم يهتم بالفكر اليونانى إلا فى أخريات حياته . ولعل أجمل ما أبرزته « ألين روسيل » هو إدراكها لنقطة التحول الرئيسية فى الانتقال إلى الرؤية المسيحية . فالرؤية اليونانية كانت تقوم على مبدأ الجاذبية (attraction) وما يقتضيه هذا المبدأ الظاهرى الخالص من إعجاب بجمال الوجود وانبهار بجسم المماثل نظرا لغياب المرأة عن العين والخيال . أما الرؤية المسيحية فكانت تتمركز حول تعليل الرغبة وكشف أقنعة الغواية نظرا لما قامت عليه من شعور حاد بالذات وقلق بالغ حيالها^(١٦) .

مهما يكن من أمر ، فإن الكاتين يتفقان على أن موضوع النشاط الجنىسى عند اليونان لا يعالج على حدة وانما كجزء لا يتجزأ من النظام الصحى العام للجسم وما يقتضيه ذلك من تنظيمات للغذاء وتمارين رياضية وتوزيع دقيق

للأوقات والفصول الملائمة لقيام الرجل بنشاطه الجنسي من غير إرهاق وإهدار لطاقته ، وبحيث لا يفقد توازنه وسيطرته على حياته الجسمانية والفكرية والروحية ، هذا بالإضافة إلى حثه على تحويل حياته إلى قطعة فنية تتميز بأسلوبها الجمالى الذى يضرب المثل باتساقه وانسجامه واعتداله . على كل حال ، لقد كان الهم الأكبر للفكر الطبى هو إيجاد نظام عام للحمية (diététique) لتنظيم حياة الجسم وملذاته أكثر من العكوف على الجوانب المرضية للنشاط الجنسي طالما أن هذا الفكر كان لا يجد أى نوع من الآثام أو الشرور فى طبيعة هذا النشاط . من ثم ، كان كل ما يعنيه هو ارشاد الانسان إلى أسلوب فى العيش يتلاءم مع معايير الطبيعة ، هذه الطبيعة التى ارتبطت فى الفكر اليونانى ، ربما تحت التأثير الافلاطونى بمفاهيم الاعتدال والاتزان سواء على مستوى الجسم أو النفس (١٧) .

يبد أن الغرض من هذا النظام العام للصحة لم يكن ارساء بعض القواعد والمبادئ الثابتة بقدر ما كان اسداء بعض النصائح والارشادات السلوكية التى يجب على الفرد ان يتكيف معها وأن يشارك فى بلورتها عن طريق المساهمة الايجابية التى تتطلب منه اليقظة والمراقبة المستمرة للجسم والنفس . بعبارة أخرى ، لقد كان الهدف منه ارشاديا بقدر ما كان تربويا . وكان تنظيم النشاط الجنسي يشمل بصفة عامة الأوقات والفصول وفقا للحالات الأربع التى كان يعتمد عليها الطب اليونانى القديم فى تحليلاته وتشخيصاته وهى البرودة والحرارة والجفاف والرطوبة . الا أن الاهتمام الأكبر كان ينصب على تنظيم الغذاء وفقا لما تقتضيه حالة المناخ من توفيق بين أوضاع الطبيعة والجسم والمزاج .

الا أنه فى مقابل هذه الارشادات والتوجيهات الايجابية ، إن صبح هذا التعبير ، كان الطب يعنى بتوضيح الجوانب السلبية أو المساوىء والنتائج الضارة التى تنتج عن سوء فهم حالة الجسم والمزاج وعدم ملاءمة الظروف أو الأوقات ، كما كان يعنى أيضا بتوضيح الأمراض التى قد تصيب الانسان بسبب الإفراط فى الملذات أو بسبب الاسراف والعنف فى الفعل الجنسي الذى وإن لم يكن شرا بالضرورة ، كما سوف تعتقد المسيحية الأولى ، قد يؤدى إلى تبديد

طاقة الانسان ، بل وإلى هلاكه . ويؤكد لنا فوكو بهذا الصدد ما خلاصته أن : « الفعل الجنسي لا يقلق لأنه ينتمى إلى الشر ، ولكن لأنه يكثر ويهدد علاقة الفرد بنفسه وتكوينه كذات أخلاقية ، إنه يحمل في طياته ، اذا لم يكن معتدلا أو موزعا كما يجب إضعافا للطاقة ، والموت من غير خلف مشرف » (١٨) .

وإذا كان الطب اليوناني يربط بين العنف والاسراف في النشاط الجنسي وبين الهلاك أو الموت ، فلأن الاعتقاد السائد منذ « أبقراط » هو أن الفعل الجنسي يبدد ، في الواقع ، خلاصة ما يحويه جسم الرجل من عناصر الحياة ، ومن هنا تأتي ضرورة الاقتصاد والاعتدال التي نراها حتى في الطب العربي . أضف إلى ذلك أن بعض الفلاسفة ، وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو ، يربطون بين النشاط الجنسي والموت والرغبة في البقاء أو في الخلود ، وهي رغبة لا تتحقق عبر فردية الكائنات وإنما من خلال كيانها النوعي . إلا أنه اذا كان الفكر المسيحي سيربط ، كما هو الحال عند القديس أغسطين ، بين عنف الرغبة ووصمة السقوط ، وسوف يحدد ، نتيجة لذلك ، إطار وغاية النشاط الجنسي بالزواج والانجاب ، فإن الفكر اليوناني سوف يصب ، على العكس ، جل اهتمامه على علاقة النشاط الجنسي بالذات الأخلاقية ، وذلك ليس لأن النشاط الجنسي يمتاز عن غيره من النشاطات الحيوية الأخرى كالأكل والشراب وإنما القضية الأساسية تخص في نهاية المطاف ، قدرة الانسان على التحكم في شهواته وملذاته وقدرته ، كأى قائد مسئول ، على ضبط النفس والتحلل بفضيلتي التوازن والاعتدال (١٩) .

مفاد ذلك أن النشاط الجنسي لم يكن ينفرد باهتمام الأطباء أو المفكرين اليونانيين بقدر ما كان يندرج تحت اهتمام أكبر بالجسم والصحة والغذاء ومختلف أوجه نشاط الانسان في ارتباطه بالبيئة المحيطة . أضف إلى ذلك أن هذا الاهتمام لم يكن تقنيا بحتا ، إن صح هذا التعبير ، وإنما كان يشكل أيضا جزءا من تصور عام للحياة والسلوك والتفكير يقوم على الفهم والارادة الواعية المنضبطة . لا جرم ، من ثم ، أن يقضى هذا التصور بتنظيم عملية الملذات

وبإخضاع الممارسات الجنسية لضروب من التوجيهات والارشادات الضرورية للحفاظ على توازن الانسان ومنعه من تجاوز حد وسط بين الإفراط والتفريط ، أى بين الاسراف المؤدى إلى التهلكة أو الأمراض المدمرة للحياة والممانعة للخلف السليم وبين العزوف التام المؤدى إلى العذرية التى ستنادى بها بعض الطوائف الفلسفية والمسيحية .

على هذا النحو ، لم يكن جالينوس وتلاميذه ينصحون بالامتناع التام عن ممارسة النشاط الجنسى وإنما كانوا يخضعونه لبعض الضوابط الضرورية لتوازنه وعدم اضراره بالانسان وذريته . ولهل أهمها كان اتباع نظام معين للمتعة والانجاب وتحديد سن مبكر للزواج وبداية النشاط الجنسى سواء للفتى أو الفتاة ، وتفضيل بعض الفصول كالربيع والشتاء وبعض الأوقات مثل فترة ما قبل النوم أو اثناء راحة بعد الظهر باعتبارها أكثر ملاءمة لحالة الجسم ، وأخيرا بعض التوجيهات الخاصة بالأمزجة على أساس أن هناك طبائع كالحرارة والرطوبة تساعد على الجماع وأخرى غير محبذة له كالبرودة والجفاف (٢٠) .

الا أن الاهتمام بالنظام الغذائى للجسم وبلياقته وحالته المزاجية كأساس لاستخدام جيد ومقبول لمتع الحياة وملذاتها لا يعنى أنه يمكن عزله عن النفس التى تستطيع أن تؤثر عليه بقدرتها على تحريك الخيال واثارة العواطف والشهوات . من ثم ، كانت الفلسفة تحدد للنفس العاقلة وظائف بالغة الأهمية كالموازنة بين حاجات الجسم والحالات والظروف والمؤثرات الخارجية التى يتعرض لها . كما كانت مكلفة بالحد من شطحات الخيال وسيطرة الشهوات والنزوات وانفلات التصورات والذكريات المثيرة التى تدفع إلى الخلاعة وتفسد اعتدال الاجسام واتزانها . وليس من شك ، كما يقول فوكو ، فى أن المقصود هنا ليس محاربة الرغبة أو اقصاؤها وليس اثاره ضرب من الصراع الداخلى ضد حاجات الجسم الطبيعية وانما الهدف هو أن تعمل النفس على ضبط الجسم ومنعه من تجاوز الطبيعة التى لا تقضى إلا بالضرورات (٢١) .

ولكن اذا كان الفكر اليونانى لا يدين النشاط الجنسى فى ذاته ولا يربط بينه وبين الشر والغواية والسقوط كما تفعل المسيحية ، الا أنه تظل هناك ، كما يقول فوكو ، نزعة واضحة نحو إدانة بعض آثاره وبمحاولة ، وإن لم تكن شاملة ، لاضفاء الطابع المرضى على بعض مظاهره . غير أن البحث عن بعض سليات النشاط الجنسى ، وخاصة فى حالة الاسراف والعنف الزائد عن الحد ، لا يعنى ، فى نظر الكاتب ، أن هذه النزعة تضاهى ما تم فى المجتمعات الأوربية من ربط بين الأفعال الجنسية والانحرافات المرضية وهو الربط الذى تمخض عنه تقسيم مجال النشاط الجنسى إلى قسمين : قسم يعرف بالسوية وقسم يغلب عليه الطابع الباثولوجى ويخضع للتنظير العرقى والاجتماعى والايديولوجى ولضروب من التقويم والعلاج .

خلاصة القول أن الطب اليونانى ، وإن لم يكن يدين النشاط الجنسى كفعل مرضى فى ذاته ، كان يرى فيه مجالا لأمراض محتملة ، وهو الأمر الذى يتطلب من اليونانى نوعا من الحذر الدائم واليقظة المستمرة فى ممارسته للنشاط الجنسى . غير أن هذا الحذر لم يدفع مفكرى العالم اليونانى أو الرومانى فيما بعد إلى محاولة تفسير هذا النشاط ، كما يذهب فوكو ، من حيث مصادره ودوافعه ولا من حيث طبيعة الرغبات وأشكال المتعة واللذة . إن الفكر اليونانى كان يصب جل اهتمامه على إتمام النشاط الجنسى فى حدود بعض الارشادات والتوجيهات التى كان يراها الأطباء والفلاسفة ضرورية للحفاظ على الجسم والذرية من الأمراض والأضرار . كما أن هذا الفكر كان يعنى كذلك ، بصدد هذا النشاط ، بصياغة أو بلورة نوع من « الحقيقة » التى لا تخص الشخص نفسه أو تصوراتهِ وانطباعاته تجاه الفعل بقدر ما تنصب على طبيعة هذا النشاط وحدوده وأغراضه . ومع ذلك يرى فوكو أن هناك كثيرا من وجوه التشابه بين الفكر اليونانى — الرومانى وبين المسيحية إذ أنه يصعب القول بأن قنوات الاتصال بين الفكرين كانت منقطعة تماما . الا أن هذا التشابه لا يعنى ، فى نظره ، عدم وجود « خلاف جذرى » بين المسيحية والفكر السابق . وهو الخلاف الذى يتعلق بنمط « العلاقة بالذات » وبطريقة الربط بين التعاليم والمبادئ وبين ماهية

التجربة الذاتية للأفراد ، الأمر الذى يمكن أن نستخلص منه بصفة عامة أن نمط العلاقة الذاتية وطريقة ادماج المبادئ بتجربة الانسان الأخلاقية هما اللذان يشكلان النتاج الفعلى للتاريخ وليس الفكر المجرد (٢٢) .

الزواج وأبعاده الاقتصادية والسياسية :

يعتمد فوكو فى فهم وتحليل دور الزوجة فى المجتمع اليونانى القديم ، وذلك من حيث طبيعة العلاقة التى تربطها بزوجها ، على مثل شهير ينسب إلى « ديموستين » (Demosthène) وفحواه :

« الغايات جعلنا من أجل المتعة والمحظيات للعناية اليومية ، والزوجات للحصول على نسل شرعى وعلى حارسة وفيه للمنزل » .

ومن ثم ، يتضح لنا أن العلاقة « الجنسية » التى تربط بين الزوجين لم تكن تتلخص أساسا فى البحث عن اللذة وإنما كانت تتمركز حول موضوع الانجاب والحصول على ذرية سليمة يُحبذ أن تكون من الذكور . لذلك لم تكن هذه العلاقة تمثل إشكالية خاصة ذات أهمية اللهم إلا بعض الجوانب المتعلقة بالانجاب كالعلاج من العقم والعناية الصحية والنظام الغذائى ووسائل التوفيق بين الزوجين كموضوع أحقية الأولاد أو عدمها فى الحصول على حق المواطنة ، اذ أن الأب كان له الحق فى قبول أولاده أو نبذهم . كما كانت هذه العلاقة تفرض على الزوجة بحكم وضعها القانونى والاجتماعى التابع للرجل بعض الواجبات الأساسية كالطاعة والوفاء والمحافظة على حرمة البيت . ومن هنا كانت جريمة الزنا تعرض المرأة المتزوجة لجزاءات صارمة على المستوى الخاص والعام (٢٣) .

أما بالنسبة للرجل ، فكانت الالتزامات أقل صرامة إذ لم يكن هناك قانون أو عرف يحرم عليه ممارسة العلاقات الجنسية بغير زوجته ، إضافة إلى واجبه ، مع ذلك ، ألا يقرب زوجه رجل آخر ولا بنتا أو فتاة فى حماية والدها . من ثم ، فالزنا لا ينطبق على الرجل وإنما يخص المرأة فقط وذلك بسبب خضوعها لحكم الرجل ووقوعها فى نطاق سيادته التى تمتد إلى البيت كله (oikos) . إلا أن هناك بعض الضوابط الأخلاقية التى تحكم سلوك الرجل اذ أن تهالكه على

الملذات والمتع الجسدية خارج بيته ينقص من هيئته ويظهره في صورة الرجل الضعيف العاجز عن ضبط نفسه والسيطرة على أهوائه ونزعاته الجامحة . كما أن دوره القيادي في بيته ووظيفته التربوية والتعليمية المنوطة به تجاه زوجته ، نظرا لزواج البنات المبكر في المجتمع اليوناني وقبل أن يحصلن على قسط وافر من التعليم أو الخبرة ، يحتمل عليه أن يضرب المثل لأهل بيته وأن يكون لهم قدوة بسلوكه المعتدل واتزانه وتعففه .

ولقد ربط أفلاطون بين إخلاص الزوج لزوجته وبين واجبه كمواطن صالح يعمل على تحقيق مصلحة الدولة ، ومن ثم جعل الغاية من الإخلاص ليس الفرد نفسه وإنما المدينة أو الدولة . كما أن أرسطو يميز بين الإنسان والحيوان لا بنزعة المشاركة وتكوين الأسرة التي تفرضها ضرورة التناسل وإنما بواسطة الغاية التي تقوم عليها العلاقة بين الرجل والمرأة ، وهي « الوجود — الطيب » ، أو الراحة . ويرى أرسطو أن تأكيد هذه الراحة لا يأتي إلا باحترام الزوجة والإخلاص لها ومعاونة الأبناء حتى الكبر . غير أن فوكو لا يعتقد بأن مبدأ حق المرأة في الاحترام والتعاون المشترك بينها وبين الرجل يرجع إلى تقدير المرأة في ذاتها عند أرسطو ، وإنما هو أمر ينبع من طبيعة « الحكم الارستقراطي » الذي يفرض على الرجل أن ينسب عنه زوجته في المهام والمجالات التي تحسن التصرف فيها ، وهو الأمر الذي يعطى للمرأة مكانة تفوق مكانة الأولاد والاماء نظرا لأن سلطة الزوج أو الأب حيال هؤلاء لا مقابل لها . من ثم، يتضح لنا أن العلاقة الجنسية لا تقوم في المجتمع اليوناني القديم على أساس من المحبة أو المودة الشخصية ، وهي ان كانت تخضع لبعض المبادئ الأخلاقية كالعفة أو الاعتدال من قبل الزوج والوفاء المطلق من قبل الزوجة ، فذلك لأن الحياة الاجتماعية تفرض عليهما ضيعة محددة من « العلاقة بالذات » ، إذ كما يقول فوكو : « فضيلة المرأة ضرورة وضمان لازمان لسلوك يقوم أساسا على الطاعة وزهد الرجل أو عفقه ضرورة تنتمي إلى أخلاقيات سيادية تلتزم بحدودها » (٢٤) .

يبد أن هذه الصورة التي نراها للزواج كانت تخص ، كما يبدو ، مرحلة معينة من مراحل تطور المجتمع اليوناني والروماني ، وهي المرحلة التي لم ينتقل

فيها الزواج بعدُ من مجال العلاقات الخاصة بين الأسر ، كوسيلة من وسائل نقل سلطة الأب على ابنته إلى زوجها وتقرير ما يترتب على ذلك من آثار ملزمة لحقوق لم تكتسب بعدُ طابع الشرعية القانونية ، إلى مستوى التنظيم العام ، كما برز ذلك في غضون القرنين الأول والثاني قبل الميلاد في مدينة الاسكندرية حيث كرسته السلطات العامة بعد أن أضفت عليه المراسيم الدينية طابع التعميم ، وكذلك في روما حينما أخذت بعض الاجراءات القانونية ، مثل قانون الخيانة الزوجية ، تدخله في نطاق هيمنة السلطات العامة بعد أن كان مجرد احتفال خاص .

ويعتقد فوكو أن هذا التعميم التدريجي الذي عرفته ظاهرة الزواج ليس الا تكريسا لمجموعة غفيرة من التحولات التي غيرت من طبيعة العلاقة التي كانت تربط بين السلطات وبين الطبقات المساندة لها . ذلك أن الزواج لم يكن له في المجتمع اليوناني القديم أهمية تتجاوز مصالح بعض الأسر والفئات الثرية : فهو ليس الا اجراءاً خاصاً يتم بواسطته تنظيم علاقات المصاهرة أو نقل الثروات وأسماء العائلات فيما بينها . الا أن الدوافع الاقتصادية والسياسية لهذه الصفوة الاجتماعية بدأت تفقد قيمتها في العصر الهلنستي حيث أن تطور سلطة الأمير جعلتها تعتمد عليه أكثر من اعتمادها على نظام المصاهرة والتحالف بين الأسر ، وذلك بالبحث عن المناصب والثروة التي توفرها التجارة الملكية والخدمة العسكرية . من ثم ، يرى فوكو في هذه التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية دافعا قويا إلى تحرير الزواج الارستقراطي من ربطة الضرورات الأسرية الخاصة بقواعد التصاهر والتوارث والمحافظة على أسلوب الحياة وتأكيدا محتملا لعوامل الاختيار الشخصي . كما يعتقد فوكو ، بالاضافة إلى ذلك ، أن الزواج لدى الطبقات الدنيا كان عاملا حاسما بدوره في فصل الاعتبار الأدبية والعاطفية عن الدوافع الاقتصادية البحتة ، لأن هذه الأخيرة لم تكن ذات قيمة كبيرة لدى الأسر الشعبية التي اشتهرت ، كما يبدو ، بطول الزيجات ودوامها(٢٥) .

معنى ذلك ، في نظر فوكو ، أن هناك تحولات هامة أخذت تحدث في إطار الزواج على مستوى الاشكالية الأخلاقية وخلاصتها أن الاهتمام بالذات أصبحت مقرونة بالاهتمام بالآخر وتجاوز رؤيته كموضوع أو تابع إلى مشارك تنبع قيمته من نفسه . ذلك أن الزواج لم يكن ينظر إليه في البداية ، أى عبر النصوص الكلاسيكية المشهورة مثل « اقتصاد » اكسينوفون و « جمهورية » و « قوانين » أفلاطون و « الأخلاق إلى نيقوماخوس » لأرسطو ، في ذاته وإنما في إطار قوانين المدينة واستقرار البيت (oikos) ونمائه ، وإن كان يخفف من ذلك الارشادات والنصائح التي كان يسديها هؤلاء الفلاسفة للرجل في سبيل حسن رعايته لزوجته واحاطتها بكل مظاهر الاحترام وفي سبيل السيطرة أيضا على أهوائه ونزواته كرب بيت عاقل ومواطن شريف ينبغي اعطاء المثل في الحكمة والاعتدال . غير أن هذا الاهتمام الذي لا ينبع حتما من شعور بالمساواة وإنما يصدر في الأغلب عن كرم الرجل وأريحيته تجاه شريكة حياته الضعيفة لا يماثل ما يراه الكاتب في نصوص القرنين الأول والثاني من الميلاد ، مثل « نصائح » Musonius و « مواعظ » Plutarque و « حواراته عن الحب » و « مبحث الزواج » لـ Hiérocles وبعض نصوص Sénèque و Epictète حيث يشكل العنصر الشخصي في العلاقة بين الزوجين المحور الأساسي الذي تندرج تحته الواجبات المنزلية والاقتصادية والأدبية التي تلقى على عاتق ربة البيت . غير أن ذلك ليس معناه ، في نظر فوكو ، أن عواطف الحب والمودة والألفة لم تعرف من قبل بين الزوجين، وإنما الجديد، في نظره، هو ظهورها ربمالأول مرة في صورة موضوعات لاهتمامات فكرية وأخلاقية وفي صورة عناصر خاضعة لفن من فنون ترشيد السلوك واضفاء الطابع الجمالي على الحياة ، وهو مأسوف ينتج عنه صياغة جديدة للعلاقات الزوجية وما يتصل بها من تصورات خاصة بالمتعة أو اللذة (٢٦) .

إن هذه الصياغة الجديدة تنصب أول ما تنصب على العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة حيث تدعم من خصوصيتها وطابعها الثنائي الحميم وترفعها إلى مستوى القيمة العالمية . من ثم تتغير طبيعة العلاقة الزوجية ، فبعد أن

كانت ، عند أرسطو ، علاقة تقوم على رابطة الدم وأهمية الذرية وسندا للمواطنة الصالحة ، أصبحت تعد ، عند الرواقين الجدد ، أسمى وأنبل أنواع الاتحاد البشرى ، فهي أقوى من عاطفة البنوة والأخوة والصداقة في نظر موسونيوس الذى كان يدعو إلى الاندماج الكامل بين الزوجين ، وهى وإن كانت وما زالت تقوم على حسن توزيع وتكامل الأعمال بحيث تتم المحافظة على استقرار البيت ورخائه فياحبذا لو تم ذلك من خلال وحدة في التفاهم وانصهار تام في الآراء والأفكار والمشاعر ، وهو الأمر الذى يضيف على هذه العلاقة قيمة أنطولوجية وأخلاقية لا تقل أهمية عن علاقة الصداقة بين الذكور التى كان يعنى بها الفكر اليونانى عناية خاصة (٢٧) .

أما بالنسبة لتنظيم العلاقة الجنسية نفسها بين الزوجين فهى لم تكن تخضع في الفكر اليونانى القديم لنصائح الأطباء وارشادات الفلاسفة إلا بغرض تنظيم الوظيفة الانجابية . ولكن اذا استثنينا ، كما يقول فوكو ، المحاذير التى كانت تفرض على النشاط الجنسى خارج الزواج مثل الخوف من مشكلة الأطفال غير الشرعيين ومبدأ الإلزام الخلقى الذى يطالب بضبط النفس والتعفف ، لم يكن هناك أى مانع يحول بين الرجل المتزوج ، وبالأحرى الأعزب ، وبين البحث عن اللذة خارج نطاق الزواج . أما في بدايات العهد المسيحى ، خاصة إبان القرنين الأول والثانى ، يلاحظ فوكو نوعا من التطابق أو الارتباط التام بين العلاقة الجنسية والزواج حتى ولو ظل الهدف الأساسى من النشاط الجنسى هو الانجاب الشرعى . من ثم ، يصبح البحث عن اللذة الجنسية ، فى الرواقية الجديدة ، أمرا غير مرغوب فيه خارج الزواج وذلك ليس فقط بغرض الحفاظ على توازن « البيت » وإنما حفظا لحق المرأة وصيانة لكرامتها . كما يفهم فوكو من هذا الاستنباع للبحث عن اللذة خارج الزواج أنه ينطبق ضمنا على الأعزب قبل الزواج ، وذلك تحقيقا منه لفضيلة السيطرة على الأهواء والشهوات وحفاظا على كرامة النفس التى حباها الله ، للانسان (٢٨) .

الا أن إدانة النشاط الجنسى خارج الزواج من قبل هؤلاء الفلاسفة والحكماء لا يعنى ، مقارنة بالتصور المسيحى ، أن اللذة الجنسية شر فى ذاتها

وأن الزواج هو ، من ثم ، الإطار الوحيد الذى تكتسب فيه شرعيتها . ف « موسينوس » يدينها ، كما يقول الكاتب ، لأنها نوع من المجون الذى ينافى كيان الانسان الذى يحمل بين جنباته ، بما منح من عقل وقدرة التمييز ، « جزءا » من « الآلهة » . أما « ايكيت » فيدينها لأن الزوج الذى يعتدى على زوجة الآخر يخون مبدأ الوفاء أو الاخلاص الذى تقوم عليه العلاقات الاجتماعية ويخرق الأواصر الأساسية التى تربطنا بالجيران والأصدقاء والمدينة والتى يتعرف الانسان العاقل على نفسه من خلالها . وكذلك يبرز « سينيكا » الخطورة التى تمثلها الخيانة الزوجية على واجبات الصداقة ومبدأ الاخلاص المتبادل بين الزوجين . وكذلك الأمر بالنسبة ل « بلوتارك » الذى كان يطالب أيضا بالوفاء المتبادل ويطالب ، عند حدوث هفوة من الهفوات ، بالاعتماد على العلاقات العاطفية بين الزوجين بدلا من الاعتماد على القوانين والامتيازات الممنوحة فى الأغلب للزوج باسم الطبيعة والضرورة . من ثم يتحدد الزواج ، كما يقول فوكو ، لا كمجرد اطار شرعى أو تنظيمى للعلاقات الجنسية ، وإنما أساسا كعلاقة حب وتعاون واحترام متبادل . الا أن ذلك لم يمنع الاتجاه العام للآراء من مطالبة المرأة بالصفح وغض النظر فى حالة سقطة الرجل ، كما لو أن ذلك يشكل ، نظرا لضعف المرأة ، نوعا من التغاضى الذى يحفظ عليها شرفها ويبرز مدى حبها واخلاصها (٢٩) .

الا أنه يبدو أن عملية تكريس خصوصية العلاقة الجنسية وربط موضوع اللذة الذى تمثله « أفروديت » بعاطفة الحب الذى يمثله « ايروس » لا يشكلان السمة الوحيدة التى تدل على تشدد الحركة الرواقية المتأخرة فيما يخص وقف النشاط الجنسى على الزواج وتحقيره أو الخط منه خارجه . اذ ها هو « موسونيوس » يرفض أن يطلق العنان للذة حتى فى اطار الزواج نفسه . إنه يضيف على العلاقة الزوجية هالة من القدسية والاحترام إلى درجة يطالب فيها الزوج ألا يتصرف كعاشق وبألا يبالغ فى بحثه عن المتعة الحسية والا فإنه سيدفع زوجته إلى الانحراف وفقدان الاحترام الذى تكنه له ولنفسها . كما أنه يكاد يكون من أوائل المفكرين الذين نعتوا العلاقة الزوجية القائمة على اللذة

البحثة بالزنا ، وهى الفكرة التى التقطها الفكر المسيحى ، ربما منذ كتابات « كليمان السكندرى » ، وحاول على أساسها أن يقنن وينظم العلاقة الجنسية فى الحدود الضيقة للإنجاب بحيث يبدو البحث عن اللذة الجنسية فى ذاتها عملا شيطانيا كريها .

خلاصة القول ، ان فكرة قصر العلاقات الجنسية على الزواج وربطها بعملية الانجاب ، وهى الفكرة التى ستشكل مطلبا أساسيا للمسيحية فيما يخص مؤسسة الزواج ، تدين — كما هو واضح — للرواقية المتأخرة . بل أن فوكو يذهب أبعد من ذلك مدعيا بأن هذه الفكرة ليست بجديدة تماما ولا تخص بالذات بدايات العهد المسيحى اذ أنه يرى لها جذورا قديمة فى كتابات أفلاطون وخاصة ما يتصل منها بتصوراته حول المدينة الفاضلة (٣٠) .

غير أن فوكو يعود فيذكرنا بأن هذا التشابه فى بعض الأفكار لا يدل على استمراريتها أو وحدتها عبر التاريخ اذ هى مجرد « اتجاهات معينة » ، كما يقول ، انعقدت حولها بعض الأشكال الخاصة بتطور ما يسميه « بثقافة الذات » . ذلك أن اهتمام أفلاطون بفضيلة الوالدين كان مرتبطا لديه بغرض أساسى وهو عملية توفير الذرية الصالحة عقليا وجسمانيا لتعزيز قوة الدولة ومنعتها ، بينما كانت المسيحية تعتبر النشاط الجنىسى شرا فى ذاته ، وهى وإن قبلت الزواج بغرض التناسل وحفظ البشرية فذلك لأنه يمثل أقل الشرور ضررا (٣١) . أما بالنسبة للرواقية المتأخرة ، فإن الارتباط بين الزواج والعلاقة الجنسية لا علاقة له بأهداف الدولة ولا بفكرة الخطيئة الأولية الملازمة لطبيعة البشر وإنما هو من نوع التلازم الجوهرى بين العقل وضرورة الطبيعة . أى أنه اذا كان الاخلاص يرتبط فى الفكر اليونانى القديم بمبدأ الفضيلة الذى يحتم على الرجل ضبط أهوائه وشهواته فلأن هذا الفكر يجد نوعا من التلازم المنطقى بين دور الرجل فى بيته كسيد ووضع الفعل أو المرتقب فى المدينة وما تتيحه له من سلطات ، بينما المسيحية تربط بين الأخلاص ومبدأ الخلاص فى العالم الآخر ، والرواقية تربط بينه وبين ذاتية بحتة ، وهى فكرة شرف النفس واحترام الانسان لطبيعته العاقلة التى تحول بينه وبين استخدام الزواج لغير غايته .

مهما يكن من أمر ، إن الربط بين العلاقة الجنسية والزواج بمثل هذه الطريقة الصارمة سيؤدى فى نطاق السلطة الرعوية للكنيسة إلى عمالية تقنين وتنظيم كاملين للنشاط الجنسى بحيث يمكن ربطه بالغاية الأساسية المطلوبة منه وهى الانجاب ، واخضاعه لجدول تفصيلى من التحريمات التى ستتطابق فى أغلب الأحيان مع الأعياد والمناسبات الكبرى للمسيحية^(٣٢) والتى تتطلب فيها قواعد العبادة توافر شروط معينة من الطهارة والنقاء ، وهو الأمر الذى يختلف تماما عن طبيعة التنظيمات التى يدعو إليها الفكر اليونانى بعامة ، والفكر الرواقى بخاصة ، والتى لا تقوم على قواعد تحريم وإنما على مبادئ وأساليب تتوافق فيها العلاقات الزوجية مع بعض القيم العالمية كالشرف والركة والاحترام المتبادل ومع بعض السمات الجمالية الراقية التى تضى على الحياة جلالها وسموها ووقارها^(٣٣) .

حقيقة العلاقة المثلية وأثرها الأخلاقى :

إن هذه العلاقة الغريبة التى تشجبها الأخلاق ولا يقبلها الدين ولا العرف ولا حتى الذوق لم تكن تمثل ، كما يبدو ، من حيث موضوعها أية مشكلة بالنسبة للفكر اليونانى القديم . أى أن الفرق الجوهرى الذى كان يطرح نفسه على المستوى الأخلاقى بالنسبة لليونانيين لم يكن يخص موضوع العلاقة نفسها ذكرا كان أم انثى وإنما أسلوب هذه العلاقة . يل إن الاشكالية الأخلاقية كانت أكثر حساسية بالنسبة للعلاقة المثلية نظرا لأن وضع المرأة لم يكن بسبب ما فرض عليها من تبعية وسلبية يحظى باهتمام الكثيرين . وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمرأة ، التى لم يعتد بكيانها الانسانى الا عند بعض الرواقيين المتأخرين ، فناهيك عن وضع العبيد والاماء الذين لم يكن لهم أى اعتبار مادى أو أدبى .

إن فهم الأرضية الأخلاقية التى تتركز عليها العلاقة المثلية عند اليونان لا يمكن أن يتم ، فى نظر فوكو ، الا استنادا إلى النموذج الاجتماعى الحامل لها ، أى نموذج العلاقة التى تربط السيد بالمسود ، وهو الأمر الذى سيجعل من

شخصية الفاعل وسلوكه موضوع التقويم أو الحكم الأخلاقي في المقام الأول . من ثم نرى أن الموضوع لا يخرج مرة أخرى عن قضية الاعتدال الذى يجب أن يسود علاقات السادة بمسودهم وقضية الهيمنة والسيطرة على النفس وقضية اختيار أفضل وأجمل أنواع السلوك وهو ما لا يتحقق الا بالارتفاع بالعلاقة الحسية البحتة إلى مستوى الصداقة (philia) وحب الحكمة . ولكن إذا كان الأمر مرتبطا على المستوى الأخلاقي بسيطرة الانسان على رغباته وشهواته ، فإن معنى ذلك أن الفكر اليونانى القديم لم يكن يعنى بطبيعة هذه الرغبة نفسها أو بطبيعة أو جنس الموضوع الذى تتجه إليه ، كما لا يتساءل اذا كانت هذه الرغبة غريبة أو مناقضة للطبيعة أم لا ، فهى طالما موجودة فهى جزء من الطبيعة . ولما كان الازعان أو الرضوخ لرغبات الآخرين هو العار نفسه ، وهو النكر الذى يعاقب عليه القانون في حالة العلانية بالحرمان من شغل الوظائف القيادية ومن حقوق ابداء رأى أمام المجلس أو أمام الشعب ، فإن الاشكالية الأخلاقية تصبح ، كما يقول فوكو ، فى : « تحول موضوع اللذة إلى ذات مهيمنة على ملذاتها » (٣٤) .

إن هذا الضرب من الممارسة الشاذة لم يختلف تماما فى فترة بدايات الامبراطورية الرومانية ، الا انه أخذ يفقد أهميته على مستوى التفكير الأخلاقي والفلسفى ولم يجد ملاذاله إلا بين شباب الارقاء وفى إطار الشعر اللاتينى الذى ظل طويلا يتغنى بهذا النوع من الحب . ويرجع فوكو انحسار هذه الممارسة إلى تأثير الثقافة الرومانية الجادة التى كانت ، كما يبدو ، أقل حساسية تجاه هذا اللون من اللذة مقارنة بالثقافة اليونانية وإلى دور القوانين والمؤسسات الرومانية التى كانت تتميز بشدتها وصرامتها فيما يخص حماية الأسرة وخاصة الصبيان ذوى المولد النبيل . ألا أنه يبدو أن شجب هذا النوع من الانحراف لن يأخذ طابعه العملى أو التنفيذى ، فى نظر بعض المؤرخين المتخصصين ، الا إبان القرن الثالث الميلادى حيث تبدأ المطاردة الفعلية لهواة هذا الانحراف وذلك حماية للصغار والقصر من أبناء الطبقات العليا . ولكن مهما يكن الأمر ، فإن التحريم النهائى والحاسم للعلاقات المثلية لم يعرفه القانون الرومانى الا خلال القرن السادس الميلادى (٣٥) .

ويشير فوكو أيضا فيما يخص محاربة هذا النوع من الممارسة إلى دور النظام التربوي الروماني الذي يتميز بحرصه الشديد على اختيار شخصية المرء أو أستاذ البلاغة الذي كان عليه أن يتحلى بالعفة و طهارة الأخلاق والسلوك حتى يكون بمثابة الأب والقُدوة الصالحة للشباب الذي يوكل اليه . الا أن الأهم من ذلك ربما كان ، في نظر فوكو ، هو إعلاء شأن الزواج والرباط العاطفي بين الزوجين وفي إضعاف الأهمية الفكرية التي كانت تضافى على هذه العلاقة في قلب الفلسفة الجادة . الا أن إبراز دور المرأة العاطفي في قلب الزواج سيؤدى ، كما يذهب الكاتب ، إلى قيام نوع من المفارقة الغريبة وهي عدم المقدرة على فصل عملية التقويم الأخلاقي عن واقع اللذة الحسية في الزواج ، وذلك بعد حدوث نوع من التعارض بين حب المائل وحب المغاير . فالفكر اليوناني الكلاسيكي ، كما نذكر ، لم يكن يربط بين الزواج وبين «ايروس» أو موضوعات الحب واللذة ، وإنما كان يربط بين هذه الأخيرة وبين العلاقة المثالية وان كان كثيرا ما يرتفع بهذه العلاقة إلى مستوى التنظير الأخلاقي والفلسفي . معنى ذلك أن هذا التحول ، الذي يطلق عليه فوكو اسم «الايروتيكا الجديدة» ، سيؤسس نوعا جديدا من العلاقات تقوم على حب المغاير ، كما ستربط هذا الحب ، بفعل المؤثرات الأفلاطونية في الأغلب ، بضرورة الامتناع والعفة تقديرا للآخر في حالة وجود الحب قبل الزواج ، وهو الأمر الذي سينتهي في الفكر المسيحي بربط العذرية بالطهارة واعتبارها قيمة في ذاتها (٣٦) .

وفي نهاية المطاف يخلص فوكو إلى أن فكرة الحد من النشاط الجنسي لم تكن وقفا على الأخلاقيات المسيحية ، كما يظن البعض ، فلقد عرفها الفكر اليوناني الكلاسيكي من منظور طبي أو صحي ، كما عرفها الفكر الرواق المتأخر في إطار توازن العلاقة الزوجية ومن خلال إدراكه لضرورة التخلي عن كل علاقة جسدية مع الغلمان . الا أن تشابه بعض النواحي والتحريمات بين هذا الفكر وبين المسيحية التي نشأت في محيطه لايعنى «وحدة الهوية بين الممنوع والمسموح به» هنا وهناك . ذلك أن الممارسة الأخلاقية اليونانية بصدد النشاط الجنسي نشأت في إطار استخدام الملذات (aphrodisia) وتنظيمها وفقا

لمعايير خاصة بالنظام الصحى والغذائى وملاءمة الظروف والزمان ، كما نشأت فى إطار فلسفة عامة للفضيلة والسيطرة على النفس فيما يخص ممارسة السلطة فى مجالى البيت والمدينة ، كما أن مطلب العفة أو الاعتدال الذى ولدته إشكالية الذات فى طرحها لموضوع الملذات وعلاقتها بشهوات النفس وضرورة ضبطها والتحكم فيها لم يبرز فى صورة تنظيمات أو تشريعات قانونية عامة ملزمة ، وإنما بالأحرى على شكل توجيهات ونصائح وإرشادات جمالية للإرتقاء بمستوى السلوك وتخليد الذكرى .

هكذا يتبين لنا أن التشدد الجنسى وما لازمه من مبادئ الإخلاص بين الزوجين ووقف العلاقة الجنسية عليهما بإسم الاحترام المتبادل وتقدير الكينونة الانسانية ، وكذلك ما صاحبه من ابتعاد عن الممارسات المثلية أمور لم تأخذ قط عند اليونان صورة قانون أو تشريع ملزم ودائم . إنها قضايا تتصل « بتاريخ الأخلاق » (éthique) الذى يتجاوز قواعد المنع والتحریم التى تقيمها القوانين الأخلاقية (morale) وذلك لكونها وثيقة الصلة بنشأة الذات وعملها على تشكيل الفرد فى صورة « فاعل لسلوك أخلاقى » . إن التأملات اليونانية حول علاقة النشاط الجنسى بالإشكالية الأخلاقية لم تكن قط استبطانا أو التزاما بقوانين أو تحريمات عامة على شاكلة الإلزام الكانطى ، وإنما كانت فى الأغلب نوعا من « جماليات الحياة » التى تضى على سلوك الانسان الحر سمات التوازن والاعتدال . وهى إن انتقلت جزئيا كما يقول الكاتب ، إلى أخلاقيات الغرب فإنما كان ذلك عبر إشكالية تقوم على علاقة الحرية بالسلطة وعلى مدى الالتزام الذى تتطلبه هذه الحرية من ضبط للنفس والسيطرة على الأهواء وصولا إلى الحقيقة . ولربما كانت أقوى صور اتزان النفس وهيمنتها على شهواتها هى التغلب على مطلب اللذة من خلال العلاقة المثلية ، وهو المجال الذى انحسرت أهميته الفلسفية والتربوية بصعود أهمية المرأة وتزايد احترامها مع ماصاحب ذلك من ظهور قيم جديدة ستأثر بها من غير شك المسيحية أيضا تأثير وهى العذرية والإخلاص والاحترام المتبادل والتساوى بين الزوجين (٣٧) .

(١) Michel Foucault, "Omnes et Singulatim: vers une critique de la raison politique", in *Débat*, Gallimard, n° 41, 1986, p. 6

(٢) المرجع نفسه ، ص ص ١٨ — ٢٠

(٣) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 12

(٤) انظر في هذا الصدد :

Pasquale Pasquino, "la volonté de savoir", in *Débat*, op.cit., p. 94

(٥) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 16-17

(٦) المرجع نفسه ، ص ص ٢١ — ٢٧

(٧) Henry Joly, "Retour aux Grecs", in *Débat* op.cit., p. 106

(٨) M.F., *L'usage des plaisirs*, pp. 28-30

(٩) John Rajchman, "Foucault : l'éthique et l'oeuvre", in *Michel Foucault philosophe*, 1988. Paris, Ed. du Seuil, 1989, pp. 253-254

(١٠) M.F., *L'usage des plaisirs*, pp. 33-34

(١١) إن عبارة « تقنيات الذات » (techniques de soi) التي يستخدمها فوكو ليست إلا ما يسميه مؤرخو الفلسفة اليونانية مثل « بير هادو » « التمرينات الروحية » مثل تلك التي كان يمارسها الرواقيون أو الأبيقوريون وكثير من الطوائف المسيحية فيما بعد ، إلا أن بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية ، كما سوف يرى ، يختلفون اختلافا جذريا مع فوكو في تفسير مفهوم « الذات » عند الرواقيين والأبيقوريين

(١٢) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 35-36

(١٣) المرجع نفسه ، ص ص ٣٧ — ٣٨

(١٤) Pierre Hadot, "Réflexions sur la notion de "culture de soi", in *Michel Foucault philosophe* op.cit., pp. 263-264

(١٥) M.Foucault, "Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire", in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-148

(١٦) Aline Rousselle, *Porneia, de la maîtrise du corps à la privation sensorielle*. Paris, P.U.F, 1983, pp. 8-10

(١٧) M.Foucault, *L'usage des plasirs*, pp. 115-117

(١٨) المرجع نفسه ، ص ١٥٤ . و ص ص ١٢٢ . — ١٣٦ وانظر : « ألين روسيل » ص ص ٨٧ —

٨٨

(١٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٥ — ١٥٦

(٢٠) M.Foucault, *Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984, pp. 148-156

(٢١) يقول لنا « بوسويل » بأن استخدام مفهوم الطبيعة بمعناه المثالي ، الذي ستستخدمه المسيحية كمبدأ أخلاق وإن لم يكن له وجود في الأنجيل ، يأتي مباشرة من المؤثرات الأفلاطونية والأرسطية ، وهو المفهوم الذي أضفت عليه الرواقية طابعا أخلاقيا بحيث أصبح كل ما هو طبيعي مرادفا للاعتدال والضرورة .

انظر : John Boswell, *Christianisme, toérance sociale et homosexualité*. Paris, Gallimard, 1985 (مترجم عن الإنجليزية) p. 192 .

(٢٢) M.Foucault, *le souci de soi*. op.cit., pp. 157-169

(٢٣) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 159-162

(٢٤) المرجع نفسه ، ص ص ١٦٢ . — ١٩٥ و ٢٠٣

(٢٥) M.Foucault, *Le souci de soi*, pp. 90-93

(٢٦) المرجع نفسه ، ص ص ١٧٣ — ١٧٥

(٢٧) المرجع نفسه ، ص ص ١٧٧ — ١٩١

(٢٨) المرجع نفسه ، ص ص ١٩٤ — ١٩٦

(٢٩) المرجع نفسه ، ص ص ١٩٧ — ٢٠٥

(٣٠) د . عبد الرحمن بنوى ، أفلاطون . وكالة المطبوعات بالكويت ودار القلم ببيروت ، ١٩٧٩ . من الواضح أن أفلاطون لا يعترف بالفرد إلا في حدود صلاح الدولة . لذلك هو تارة يطالب بالغاء الزواج والأسرة بإسم اختلاف المنافع ، وتاريخ أخرى يطالب بضرورة اختيار الذرية واشترط لذلك أن يكون « الأولاد من أبوين صالحين ، وإذا وجد أب فاسد ، فيجب أن يمنع من النسل » . ص .

٢٢١

(٣١) John T.Noonan, *Contraception et mariage* (مترجم عن الإنجليزية) . Paris, Ed. du Cerf., 1969.

يقول بونان بأن النشاط الجنسي لا يمثل دائما سمة إيجابية في العهد القديم لأن المرأة تمثل فيه الفجائية التي تؤدي إلى السقوط إلا أنه يقبل الزواج ويربطه بالإنجاب وإن كان لا يرفع القيمة الشخصية للعلاقة بين الزوجين على الغاية الفعلية للزواج وهي الإنجاب أما المسيحية فستفضل العذرية ، وسوف نعتبر الزواج « شيئا طيبا » ولكن بالنسبة فقط لمن « لا يستطيعون ضبط أنفسهم » . ص ٤٧ - ٥٨

Jean-Louis Flandrin, *Un temps pour embrasser op.cit.*, 72-127 (٣٢)

لقد قام هذا الباحث ، كما سبقت الإشارة ، بدراسة هذه التحريمات وأهمها ما يتصل بوقت الحيض والحمل والولادة وهي نابعة من تأثير العهد القديم والفكر الرواق ، وبعضها متصل بالأعياد أو ما يسمى بالزمن القدسي ويرجع التأثير فيها للمسيحية وبعض المصادر اليونانية - الرومانية . كما يعتقد الباحث بوجود فكرة النجاسة خلف كثير من هذه التحريمات . ص ٧٢ - ١٢٧

M.Foucault, *le souci de soi*, pp. 213-216 (٣٣)

M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 237-248 (٣٤)

John Boswell, *op.cit.*, p. 104 (٣٥)

M.Foucault, *le Souci de soi*, pp. 219-266 (٣٦)

M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 274-277 (٣٧)

٥ - الذات والحقيقة

إن السؤال الذى يطرحه فوكو على البحث الفلسفي المعاصر من خلال دراسته عن « تاريخ الجنس » ليس هو ، فى الواقع ، ماهية الجنس أو طبيعته . فالجنس ، كما يقول ، أمر « ممل »^(١) وتحريماته عبر التاريخ محدودة ومعروفة . أضف إلى ذلك أن المسيحية لم تطرح موضوع الجنس كجنس وإنما الذى طرحته هو موضوع الجسد وعلاقته بالغواية والسقوط . وإذا كان الأوربيون قد اهتموا بالجنس على مستوى المعرفة ، ولم يكبحوا جماحه كما يذهب بعض المفكرين الذين يمزجون الماركسية بالفرويدية ، فإنما ذلك قد تم ابتداء من القرن الثامن عشر ، وهو العصر الذى اختلط فيه الجنس بموضوعات السكان والاقتصاد وعلوم الحياة قبل أن يكتسب فيما بعد خصوصيته ويتبلور من خلال نظرية التحليل النفسى في أكثر الأشكال استبدادا بخيال الانسان وأكثرها تطويلا لطاقاته ودفعاته الأولية في صورة علاقة حتمية تربط بين متطلبات الرغبة وحقيقة النفس البشرية ، وذلك بحيث تصبح الرغبة بمختلف أقنعتها ركيزة المفهوم الغربي للوجود الانساني .

معنى ذلك أن فوكو قد لاحظ من خلال دراسته للتقنيات المختلفة التى استخدمتها السلطة فى تطويع الأجسام وتقويمها وتدريبها ، وهي التقنيات الملازمة لقيام الدولة العقلانية الحديثة ، أن موضوع الجنس كان يشكل إحدى الركائز الأساسية التى قام عليها علم الحياة فى ارتباطاته بالمفاهيم الاستراتيجية الجديدة كمفاهيم الثروة البشرية وقوة الدولة وعقلانية السلطة والتنظيم السكاني والاقتصادى . الا أنه أدرك ، إضافة إلى ذلك ، أن الجنس ليس موضوعا « طبيعيا » بحثنا فهو لا يقوم فقط على عملية التناسل والحفاظ على استمرار وتجدد السكان ، كما أدرك انه ليس مقصورا على دراسة الدفعات الأولية التى كانت تختلط لدى القدماء بقوى الطبيعة الغامضة . ولعل إدراكه لهذين الجانبين ، وما ارتبط بهما من نظريات تقوم من جهة على محاولة تحرير الانسان الغربي من ألوان القمع الجنسي الذى تعرض له عبر التاريخ (رايخ وماركيوز) ومن جهة أخرى على ربط الجنس بالظاهرة الصوفية وجدلية الموت والحياة كما تظهر من خلال علاقات التحريم ونقض التحريم (بطاى) ، هو الذى وضع

يده على الأساس التاريخي الذي تقوم عليه ظاهرة الجنس ، تماما كما قامت عليه تجربة الجنون والسجون والنظرة الإكلينيكية .

من ثم ، نفهم أن يعنى فوكو بإبراز « الخصوصية » التاريخية لتجربة الجنس في الغرب ، لأن القبلية التاريخية هي التي تشكل ، في نظره ، الأساس الموضوعي لأي تجربة بشرية . الا أن دراسة الجنس ، التي سيتعلق بها فوكو بآخرة ، لم تكن تقابل لديه نفس الاهتمامات التي كانت تجسدها دراساته السابقة عن الجنون في العصر الكلاسيكي ونشأة السجن وبدايات العلوم الانسانية في كتابه « الكلمات والأشياء » . ذلك أن اهتمامات الكاتب الأولى كانت تقوم جميعا على إبراز الميكانيزمات التاريخية التي جعلت من الانسان الغربي موضوعا ممكنا للمعرفة ، بينما سرعان ماأبرزت له دراسة الجنس أنها لايمكن ان تتم بمعزل تام عن تصورات الانسان لحياته الأخلاقية وعن اهتماماته الخاصة بذاته ، وهي نفس التصورات والاهتمامات التي كان يرفضها من قبل باسم موضوعية المنهج الأركيولوجي . فياترى ماهي العلاقة التي تربط بين قضية الاهتمام بالذات وبين موضوع السلطة وسيطرتها على الأجسام وعملية تنظيم الحياة ؟ وما الصلة بينها وبين ربط الحقيقة بالجنس وبدور تقنية الاعتراف ووظيفة الخطاب المعرفي في التحليل النفسي ؟^(٢)

في الواقع ، إن البحث عن قنوات الاتصال بين هذه القضايا هو في حد ذاته عدم فهم أساسي لطبيعة المنهج أو المناهج التي يصطعنها فوكو للوصول إلى نتائجه . ففوكو كان يدعو ، في البداية ، إلى تطبيق مأسماه بالأركيولوجيا المعرفية على تاريخ العلوم الانسانية وانتهى بالدعوة إلى استخدام الجينيولوجيا النيتشوية في تفسير بعض الظواهر المعاصرة ، كالربط بين الجنس ونظرية القمع السلطوي أو كتحديد فهم ظاهرة خرق المحرمات في إطار التصورات القانونية والشرعية ، علما بأن كلا المنهجين لايقوم على بناء خطوط استمرارية أو تواصل بين أحداث الماضي والحاضر وإنما على بناء إشكاليات تساعد على فهم وتفسير بعض الجذور التاريخية لكثير من قضايا الحاضر . من ثم لم يعد الأمر هو البحث ، مثلا ، عن الكيفية التي انتقل بها طقس الاعتراف من الكنيسة إلى

تقنية الحوار في التحليل النفسى أو تأثير القضايا الأخلاقية عند الرواقين على كثير من مبادئ الفكر المسيحي . بعبارة أخرى ، إن البحث عن قنوات الاتصال واستمرارية الأفكار (على طريقة لاجديد تحت الشمس) ليس هو مايعنى فوكو إذ أن الذى يعنيه هو مدى تقابل طرائق التفكير ومدى تعارضها فى الوقت نفسه ، وذلك بالقدر الذى لا يكون فيه التاريخ مجرد وعاء خارجي للأحداث ، وإنما أساس أو شرط قبلي من شروط ظهورها .

اشكالية الذات :

وليس من شك في أن اهتمام فوكو بإشكالية الذات لا يمكن أن يمثل من هذا المنطلق خروجاً عن المنهج أو اتجاهها مغايراً تماماً للاتجاهات التى كان يعنى بها في البداية ونقصد بها تاريخ الآليات التى وجهت ممارسات الفكر الأوربي نحو « تموضع » الإنسان الغربي وتشكيل المعرفة الخاصة به فى صورة مفاهيم وسمت فى التاريخ الحديث بسمات العقلانية والتنوير والتقدم والمنهجية العلمية ذات الأساس الكمي . وليس الفرق هنا ، فى الواقع ، كبيراً بين فوكو وبين أدورنو أو هابرماس أو حتى ديوى ، ولكن الفرق الأساسي يظل أن فوكو لا يعتمد فى نقده للأسس الأركيولوجية للثقافة الغربية الحديثة على تحليل النظريات أو بعض المفاهيم العامة وإنما على دراسة بعض التجارب المحددة وإن كانت عظيمة المردود مثل التجربة التاريخية للجنون والمرض والسجن وأخيراً الجنس ، وذلك بغرض استكشاف الممارسات الفعلية التى أدت إلى قيام وانتشار المفاهيم والموضوعات والتصورات التى بلورتها العلوم الانسانية المختلفة إبان تأسيسها لحقولها المعرفية .

على هذا الأساس ، يمكن القول بأن دراسة « الذات » كانت تمثل إحدى الضرورات التى لم يكن فى مقدور فوكو أن يفلت منها ، وذلك لسببين رئيسيين على الأقل : السبب الأول ، وقد فطن إليه « دولوز » فى دراسته الوجيزة الرائعة عن فوكو^(٣) ، وهو الناجم عن نظرية السلطة أو القوة التى يفهمها الكاتب على أنها مجموعة من الأفعال وردود الأفعال ، أو الضغوط ، إذا أردت ، والمقاومات المقابلة لها التى تفرض توزيعاً خارجياً من جهة ، وتوزيعاً

داخلياً من جهة أخرى . أى أنه اذا كانت القوى الخارجية المكونة من الآليات الاجتماعية والحتميات الفكرية المختلفة التي يفرضها التاريخ على الانسان تعمل على تشكيله أو صبه في قوالب وأشكال تنتهي برسم هويته الثقافية وتحديد أنماط معيشتة وتثبيت معايير السوية التي يجب عليه أن يتطابق معها بقدر الإمكان ، فإنه يظل للانسان هذه القوة المضادة التي نسميها الحرية والتي لا تجعله يخضع خضوع الآلة الصماء لميكانزمات المجتمع وحتمياته الصارمة ، أما السبب الثاني فهو وثيق الصلة بالسبب الأول ، أي بهذه القوة المناهضة أو الحرية « الداخلية » التي تتم على أساسها عملية التنوع أو التفرد الانساني ومايمكن تسميته بالذات الانسانية .

إن هذه القوة المناهضة هي التي تتيح لفوكو أن « ينفك » ، كما يقول ، من قبضة هذه الحتميات الرهيبة التي تعمل على تطويعه ، مثلما عملت على تطويع كل فرد ، وعلى طمس فرديته وتلقائيته حتى يكون مثل الأغلبية الصماء العاملة في صمت ترسا من تروس الآلة الاجتماعية التي يمثلها المجتمع أو الدولة وعضوا قانعا ومقتنعا في الوقت نفسه من تشكيلاتها المختلفة عبر التاريخ^(٤) . لا جرم ، من ثم ، أن يعنى فوكو بجانب « التقنيات » العاملة على تطويع الجسم واخضاعه لضرورات العمل والانتاج ، بالتقنيات الأخرى (التعليمية أو التربوية أو الأيديولوجية) التي تعمل بطريق غير مباشر ومن خلال مؤسسات خاضعة لاستراتيجية السلطة على تطويع دخيلة الفرد وعلى صبها في قنوات واتجاهات تتلاءم ، ولا تتصادم ، مع المصالح السائدة . إلا أن ذلك لا يعنى أن هذه الضغوط تتم ، كما قد يوحي به هذا التقديم البالغ الايجاز ، بطريقة ميكانيكية بحتة . فهي وإن كانت ضغوطا قصدية أو موجهة بسبب الضرورات الملزمة لقيام أى نظام وبقائه سرعان ماتتعد وتتشابك وتفقد مركزيتها ، خاصة في المجتمعات المفتوحة ، وذلك بسبب التوزيع اللامحدود للأفعال وردود الأفعال أو للمقاومات غير المحسوبة والمتعددة التي يبديها الجسم الاجتماعى في مقاومة كل ألوان السلطة .

إن هذه الذات التي تبرز من حركة المقاومة نفسها التي تقابل بها آليات السلطة أو ضرورات الحياة والمجتمع لا علاقة لها بما قد يتطرق الى ذهننا من موضوعات القصصية والشعور التي يعنى بها أهل الفينومينولوجيا . إذ أن هذه الذات لا تؤسس الوجود ولا تضيف عليه شيئاً من المعاني والدلالات التي تنبع من التقائهما ، وذلك لسبب بسيط وهو أن فوكو لا يقبل فكرة الرؤية الكلية السابقة على الأشياء التي يؤمن بها الفينومينولوجيون ، كما أن رؤيته التفكيكية التي تقوم على مبدأ التناثر المعرفي لا تجد بالضرورة علاقات ترابط أو اتصال منطقية بين الأشياء ، أو المؤسسات المرئية وبين الأفكار أو المنطوقات . إن الذات تنشأ عنده كرد فعل للقوى الخارجية وغالباً ما تبرز المقاومة التي تبديها في صورة عمليات إشغال للفكر والنفس أو في صورة طرح لإشكاليات بصدد الممارسات التي يقوم بها الافراد في إطار نشاط بعينه أو مجموعة من النشاطات . إن الذات بهذا المعنى ترادف تماماً لدى الكاتب مايعنيه بعملية الانفكاك من الفكر السائد أو المؤلف ، وهو مايشكل لديه جوهر عملية التفلسف . ألا تراه يقول : « ان الفكر ليس هو مايدفعنا الى الاعتقاد فيما نفكر فيه ولا قبول مانفعله ، وإنما هو مايدفعنا إلى طرح إشكالية كينونتنا نفسها . إن عمل الفكر ليس شجب الشر القاطن سرا في قلب كل ما يوجد ، وإنما استشعار الخطر الذي يهددنا في كل ماهو مؤلف ، وكذلك جعل كل ماهو راسخ محلاً للتساؤل . إن تساؤل الفكر ، اذا أردنا استخدام هذه العبارة ، هو معرفتنا بأنه ليس هناك عصر ذهبي » (٥)

ولربما كان من التوافق العجيب أن تتطابق هذه الذات ، التي تقع بين نقطتي ضغط ومقاومة ، خير تطابق مع ثنائية الكلمة (sujet) التي تدل في مصدرها اللاتيني (subjectus) على معنى الخضوع قبل أن تكتسب معانيها الأخرى التي تضيف عليها ، من بين معان كثيرة ، صفة الفاعل أو الشخص المسئول عن أفعاله . أضف الى ذلك أن فكرة الذات هذه التي تنتهي في أعمال فوكو الأخيرة بالاستحواذ على ضميره ووجدانه هي محصلة مجموعة من التحولات الاستراتيجية التي تطبع أعماله الفكرية وتكاد تقسمها ، كما يبرز ذلك للعيان ،

إلى ثلاثة أقسام أو مستويات رئيسية : مستوى تحليل الخطاب ، مستوى السلطة وأخيرا مستوى الذات والأخلاق . وليس من شك في أن هذه التحولات ليست بالضرورة تعبيراً عن نوع من التطور الداخلي الصرف لفكر الكاتب بقدر ماهي تعبير عن ثلاثة مواقف رئيسية ترتبط بشكل ما بالأوضاع السياسية في فرنسا بين فترة الستينات والثمانينات ، كما ترتبط بشكل آخر بالمآزق الفكرية التي ينتهي إليها كل موقف .

ولعل أحدا لا يجهل أن كثيرا من كتابات فوكو تنبعث ، في واقع الأمر ، من بعض القضايا التي شغلت الوجدان الأوربي في فترة ربع القرن الممتد من أوج البنيوية في الستينات وحتى ممات الكاتب عام ١٩٨٤ . وليس من شك في أن أهمها بالنسبة له ، على سبيل الإشارة ، وليس على سبيل الحصر ، هي قضية ثورة الطلاب في مايو ١٩٦٨ التي شاهد على الأقل آثارها وقضية وضع المصححات العقلية والمساجين وقضية الثورة الإيرانية وأثرها على الرأي العام الأوربي . إن انشغاله بهذه القضايا وبغيرها من القضايا العالمية الهامة ، التي كانت تشغل بال كبار الكتاب الأوربيين من أمثال سارتر ورسل وجان جينيه وغيرهم ، كان لاشك يوجه فكره ويقدم له الأرضية الواقعية اللازمة حتى ينطلق في بناء نظرياته وتصورات التاريخ من ممارسات وأحداث فعلية . فمن الواضح مثلا أن الفترة الأولى من حياته ، التي اهتم فيها بتاريخ ظاهرة الجنون ونشأة الطب الاكلينيكي وتكوين العلوم الانسانية والتي انتهت بكتابه التنظيري « اركيولوجيا المعرفة » عام ١٩٦٩ ، تعد فترة انتقل فيها من المؤثرات الفنيومينولوجية الظاهرة في باكورة انتاجه الموسومة « بالمرض العقلي والشخصية » (١٩٥٤) الى فنون من الخطاب وثيقة الصلة بمناهج البنيوية السائدة آنذاك ، وذلك بالقدر الذي كان فيه نموذج النسق اللغوي يشكل محور الهيمنة الرئيسي على أغلب الممارسات العلمية في مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية من الأنثروبولوجيا والتحليل النفسي إلى التاريخ والاقتصاد والاجتماع والنقد الأدبي .

الا أن اهتمام فوكو بتأصيل مفهومه الخاص بالممارسات الخطائية ، وما أدى إليه ذلك من تجاوز مفهوم النسق العام الذي تعتمد عليه البنيوية في بناء تصوراتها وهيكلها المفاهيمية ، أدى به في نهاية الأمر إلى الوقوع فيما يشبه العشوائية المنطوقية وانعزال الممارسات الخطائية عن حركة الحياة وفعاليتها المختلفة . ومن هنا ، كانت ضرورة قيام هذه الممارسات الخطائية على نوع من التوجيهات السلطوية التي لا مناص منها لكي تنتظم هذه الممارسات الى حد ما ، ولكي تحقق الأهداف الاستراتيجية المنوطة بها والمرغوب فيها من حيث التراكم المعرفي ومساندة التنظيمات والمؤسسات السلطوية في دعم خياراتها وضبط وتعديل مواقفها وفقاً لمقاومات المادة الخاضعة لها سواء أكانت طبيعية أم بشرية ، وهذا هو ما لمسه فوكو ، كما لمسه كثير من الفنانين أو النقاد مثل بارت ، في الوظيفة السلطوية للخطاب ، وهي الوظيفة التي بدأ يعنى بمواجهتها وكشفها وتحليل التقنيات والوسائل التكتيكية المختلفة التي تعتمد عليها . ولعل ذلك يبرز بوضوح ليس بعده وضوح من خلال خطابه — البرنامج الموجه الى الكوليج دي فرنسا والمنشور عام ١٩٧١ .^(٦)

إن خطورة الوسائل القمعية التي تمارسها السلطة بواسطة الخطاب ليست راجعة ، في نظر فوكو وكما قد نتصور لأول وهلة ، إلى وسائل التحكم الخارجية التي عرفتها الكلمة المكتوبة عبر تاريخها العصيب منذ عهود الظلام وحتى بدايات عصر الديمقراطية الحديثة ، وإنما إلى عملية التنظيمات الداخلية للخطاب نفسه ، والتي تقضي في ظل ضروب من الاقصاء والاستبعاد بإقامة مساحات من الصمت والسكون ومساحات من الإفصاح والإعلان تحكم مايجب أن يقال وما لا يجب أن يقال وما يخضع للتجديد والكشف والابتكار وما يتبع نظم التعقيب والتبرير والتكرار ، وذلك وفقاً لمعايير ضمنية من الخطأ والصواب والحقيقة والزيف لعل أبرزها ما يتجلى في التحريمات التي تنصب على موضوعات السلطة والجنس .^(٧)

وإذا كان هناك ارتباط وثيق بين السلطة والخطاب ، كما يذهب فوكو ، فإن ذلك ليس مجرد تخطيط وتنظيم من قبل السلطة فحسب ، وإنما لأن هناك علاقة

انطولوجية ، إن صح هذا التعبير ، تجمع بين اللغة وأنماط الهيمنة الاجتماعية .
فهاهو ذا « أدورنو » و « هورخيمر » يحدثاننا عن الارتباط الوظيفي بين
المقولات الاستنباطية والقياسية للعلم أو بين وحدات التنظيم المنطقي وبين
التقسيمات المقابلة للواقع الاجتماعي التي تقوم على عملية توزيع العمل . يقول
الكاتبان : « علينا أن نوضح أن الطابع الاجتماعي لمقولات التفكير ليست ، كما
نعلمنا دور كايم ، تعبيرا عن التضامن الاجتماعي ، وإنما تأكيد للوحدة التي
لا تنفصم بين المجتمع وعوامل الهيمنة »^(٨) وهاهو ذا « بلانشو » يبرز لنا عملية
الارتباط الجوهرى بين العنف وظاهرة التسمية أو بين اللغة وحقوق السيادة .
إنه يقول : « إن من يأخذ الكلمة ليس إلا القوى والعنيف . فالتسمية هي هذا
العنف الذى ينحى جانبا ماتم تسميته حتى يمكن الاستحواذ عليه في الصورة
المريحة للإسم . والتسمية هي التى تجعل فقط من الانسان هذه الغرابة المقلقة
والقادرة على بلبلة الأحياء الآخرين وحتى هذه الآلهة المنعزلة التى يقال بأنها
خرساء . إن التسمية لم تمنح إلا لكائن قادر على ألا يوجد وقادر على أن يصنع
من هذا العدم قوة ومن هذه القوة العنف الحاسم الذى يخرق الطبيعة ويعنفها
ويسيطر عليها . وهكذا تلقى بنا اللغة فى جدلية السيد والعبد التى لا تزال
تسلط علينا »^(٩)

على هذا النحو يلعب الخطاب دورا أساسيا فى تشكيل عقلية الانسان
وتوجيه وجدانه وضميره . ومن ثم نفهم موقف فوكو الظاهر الغرابة من نظرية
القمع الجنسى ودعوى مناهضة هذا القمع لحرية الشعب العامل التى يتزعمها
التيار الماركسي - الفرويدي . ذلك أن النشاط الجنسى لا يقتصر على جانب
التنظيم السكاني ودور السكان فى توفير العمالة الرخيصة وزيادة الإنتاج
فحسب حتى يقتصر دور الدولة على عمليات القمع والضبط والتنظيم وإنما
يتعدى ذلك إلى ضروب من العلاقات العاطفية والوجدانية التى تعد من الأمور
البالغة الخصوصية . لا جرم ، من ثم ، أن ينسب فوكو إلى السلطة اهتماما
خاصا بالتقنيات الموجهة نحو الحياة الأخلاقية ، وأن يعنى هو نفسه بتحليل
المنابع أو المصادر التاريخية التى تبلورت من خلالها هذه التقنيات والأشكال

المختلفة التي عرفت في تحولاتها من مؤسسة الى اخرى ، وخاصة من الكنيسة إلى مؤسسات الطب النفسي والتحليل النفسي .

بعبارة أخرى إن عملية تطويع النفس لا يمكن أن تتم إلا من خلال بلورة ضروب من المعرفة والتحليل البالغتي الدقة ، وهي ضروب وإن كانت تبدو أنها بدأت مع المسيحية على شكل دعوة إلى الزهد والعفة وفي أشكال بعيدة كل البعد عن دوافع الحكم المدني وأغراضه وأهدافه ، إلا أنها ، في نظر فوكو ، لم تنشأ من فراغ وإنما قامت على ألوان من المشاكلة التي تجمع بينها وبين بعض التيارات الرواقية حول لفيف من الاهتمامات التي تكاد تكون واحدة ، وإن اختلفت الرؤية الحاملة لهذه أو تلك . لاغرو ، من ثم ، أن يعنى فوكو بتحليل الحياة الاخلاقية السابقة على المسيحية والمعاصرة لبداياتها وأن يحاول تحديد ضروب الاشكاليات التي وجهت كلا منها نحو بناء ذات الانسان على أسس من القيم والفضائل التي لايرفضها المجتمع الحديث ، وإن كان يفلسفها من منطلقات لايمكن أن تتطابق مع منطلقات العصور القديمة .

ولاشك أن اهتمامات فوكو بدراسة جينيالوجيا الذات وبدايات تكوينها من خلال ممارساتها الفعلية عبر التاريخ اليوناني — الروماني وماطراً عليها من تطورات وتحولات خلال العهد المسيحي يفسر لنا لماذا يعنى فوكو بتحليل الحياة الاخلاقية الفعلية لهذه الذات ، وهو ما يطلق عليه لفظة (éthique) ، وليس بقواعد الإلزام الخلقي (morale) التي لا يمكنها أن تشكل تاريخاً بالمعنى الكامل للكلمة نظراً لكونها بالضرورة بلورة لمجموعة من المبادئ التقويمية العالمية والمفارقة لحركة التاريخ ومحدوديته . ومن الغريب أن فوكو لم يعقد أى نوع من المقارنة التفصيلية أو التحليلية بين المنطلقين أو المنحنيين ، وإنما اكتفى بتحليل التجربة اليونانية — الرومانية للذات على وعد منه أن يقوم بهذا التحليل نفسه بالنسبة للذات المسيحية ، إلا أن دراسته التي خصصها لمعالجة موضوع الاعترافات الخاصة بخطيئة الجسد ودورها في بناء الشخصية المسيحية أو السلوك المسيحي لم تر النور قط بالرغم من الإعلان عنها قبل وفاته . (١٠)

على كل حال ، إننا نجد عند « بول ريكور » تحليلا دقيقا لمصادر هاتين الكلمتين ، وهو تحليل يؤكد لنا أن اهتمام فوكو بتتبع نشأة وتكون الذات ، أو مايسمى في الفكر اليوناني *epimeleia heautou* وفي اللاتينية *cura sui* أى الاهتمام بالنفس أو الانشغال بها ، يبرز بصورة أفضل عبر تتبع الحياة الاخلاقية ، كما ينطبق ، إضافة إلى ذلك ، خير انطباق على طريقة فوكو في فهم التاريخ ومعالجته على أنه مجموعة من الممارسات التي تتولد منها قواعدها المؤسسة لها والمنتجة للحقيقة أو للحقائق التي تحكمها .^(١١)

يذهب ريكور إلى أن الفرق بين لفظة « *éthique* » اليونانية المصدر ولفظه « *morale* » اللاتينية المصدر لا يبرز عبر هذا المصدر نفسه الذى يرد إلى فكرة العادات والطبائع والتقاليد بصورة عامة وإن كان يرد ضمنا ، كما يقول الكاتب ، إلى نوع من التمايز بين ماهو « تقديرى » وبين ماهو « ملزم » . ويرجع ريكور هذا التمييز إلى نوعين من الميراث الفلسفي : ميراث أرسطي من جهة وتقوم فيه الحياة الأخلاقية على مفاهيم قصدية وغائية للفعل ، وميراث كانطي من جهة أخرى يقوم ، بالأحرى ، بابرار جانب المعايير والالتزامات التى تحكم السلوك . ويرى ريكور ، لاشك من وحي التجربة المسيحية الغريبة ، أن الحياة الأخلاقية لها نوع من الأولوية على مبادئ الإلزام وإن كان ذلك لا يمنع من عرض قصدية الفعل على معيارية الإلزام ومن استناد المعيارية ، في الوقت نفسه ، على القصدية في حالة الحيرة أو عدم وضوح الرؤية . الا أن القصدية تظل ، مع ذلك ، أوسع مجالا من المعيارية ، وإن كانت هذه الأخيرة تعد نوعا من التحديد الضروري للأولى .

ولكن يبقى سؤال ، وهو ماعلاقة هذا التمييز بتكوين الذات ، كما يفهمها فوكو ، وبالتحديد الهوية (*ipséité*) كما يفهمها ريكور ؟ ولاشك أن إجابة ريكور ، وإن كانت اتفاقية بحتة ، تساعدنا كثيرا على فهم دور الفعل أو السلوك الإنساني إذا كنا نريد أن نتصوره كنوع من التطبيق للقواعد الالزامية . ذلك أن هذه لايمكن أن تجب كل المواقف الفعلية ، ومن هنا تبرز عملية « تقدير الذات » على مستوى القصدية ، كما تبرز عملية مايسميه الكاتب

« احترام الذات » على مستوى المعيارية . وهذا معناه من منطلق الأولوية ، التي أشرنا إليها ، أن تقدير الذات هو الأساس الذي يقوم عليه الاحترام ، وذلك بقدر ما يمثل هذا الأخير « المظهر » الذي تبرز من خلاله عملية تقدير الذات على ضوء المعيار ، كما يترتب عليه أيضا أن عملية تقدير الذات على ضوء المعيار تظل في حالة ظهور معضلات أمام الواجب المصدر والسند الوحيدين اللذين يعتمد عليهما الواجب في حالة عجز المعيار عن توجيهه الفعلي وتحقيق الاحترام اللازم له . (١٢)

مشروع فوكو الأخلاقي :

لا يبتعد فوكو كثيرا في محاولته إعادة بناء الإشكالية الأخلاقية في الغرب عن هذه الشائبة التي تقسم المجال الأخلاقي إلى قواعد أو مبادئ للسلوك من جهة ، وإلى أفعال أو سلوكيات من جهة أخرى . فهو يعنى ، كما سبق القول ، باكتشاف ما يسميه « العلاقة بالذات » التي يرى فيها الأساس الذي يبنى عليه الفرد ضميره كذات أخلاقية مسئولة عن أفعالها . ومن ثم يتبين له أن « الحقل الأخلاقي » الذي يمارس فيه الإنسان الغربي ذاتيته ومسئوليته هو بالنسبة للمسيحية مجال « الرغبة » أو الغواية ، وبالنسبة للمدرسة الكانطية « النية » أو القصد وبالنسبة للمعاصرين من الغربيين مجال « العواطف » أما « المادة الأخلاقية » التي كانت تشغل الفرد وكان عليه أن يبلور من خلالها تقديره لنفسه فهي فيما يخص اليونانيين كانت « الملذات » (aphrodisia) ، وبالنسبة للمسيحيين « الجسد » (la chair) ، كما كانت القواعد أو المعايير التي تحكم معالجة هذه المادة ، هي بالنسبة للمسيحيين الالتزامات الدينية وبالنسبة لليونانيين مبدأ احترام الذات . ولقد لاحظ فوكو أن طريقة معالجة المادة الأخلاقية ، أو بمعنى آخر شغل النفس بها عرفت ، سواء في الرواقية المتأخرة أو في المسيحية الأولى ، عبر ظاهرة الزهد ، كما أن الغائية التي تحكم السلوك الأخلاقي هي في المسيحية ، كما في كل دين بالضرورة ، طاعة الله وعبادته ، أما في الفكر الوثني ، فكانت هذه الغاية التوافق مع العقل الكلى أو تحقيق خلود النفس . (١٣) .

أضف إلى ذلك أن فوكو يميز بين « صيغتي الخضوع » لمبدأ الالتزام الأخلاقي في كل من الفكر اليوناني-الروماني والفكر المسيحي ، سواء كان هذا الالتزام ضمنيا بالنسبة للأول أو ظاهريا وضمنيا ، في الوقت نفسه ، بالنسبة للآخر . ذلك أن الارتباط المسيحي ارتباط ديني ، أي بتشريع إلهي في المقام الأول ، بينما كانت هذه الصيغة ، المؤسسة للذاتية ، تقوم عند اليونانيين على نوع من الاختيار السياسي — الجمالي ، وهو الأمر الذي يضيف دلالات مختلفة على قضية ممارسة الزهد في المسيحية وعند اليونانيين ، وذلك بقدر ما يعنى المسيحيون بالموت في الحياة الدنيا والتقرب من الرب ، وبقدر ما يعنى اليونانيون بقواعد التوازن في البيت وفي دخيلة النفس بحيث يتحقق التغلب على الشهوات والسيطرة عليها خاصة فيما يخص العلاقات « الخارجية » والمثلية .

الا أن فوكو يعتقد بأن الخطوط العامة لهذه الأخلاقيات عرفت نوعا من التحول الداخلى على أيدي الرواقين المتأخرين ، وذلك بقدر ماتغيرت علاقة طبقة السادة بالحكم إبان قيام النظام الإمبراطوري وماتبعه من تدهور قاعدة الأسر الكبيرة وارتباط الأفراد المترايد بإرادة الحاكم في توزيع الوظائف ، وهو الأمر الذى أوهم علاقة السادة بالمدينة من جهة ، وقوض من جهة أخرى الارتباط بين نزعة السيطرة على النفس وإرادة فرض الهيبة أو الهيمنة على الآخرين ، كشرط أساسي من شروط السيادة والتأهيل لممارسة السلطة . ويعتقد فوكو أن هذه التغيرات السياسية والاقتصادية كان لها أثرها في تغيير شكل وأهداف « العلاقة بالذات » . ذلك أن عملية السيطرة على النفس أصبحت ، بعد أن كانت موجهة أساسا نحو تأكيد الذات وتحقيق سيادتها على مستوى السلطة المدنية ، تقوم ، خلال القرنين الأول والثاني من الميلاد ، على تحقيق استقلالية الذات وتحريرها من قبضة السلطة والأحداث الخارجية . كما يلاحظ فوكو أن هناك نقلة وليس تطورا بين الفكر الرواقي والفكر المسيحي ، وهي نقلة تنصب على « المادة الأخلاقية » التي أصبحت تدور حول الرغبة والغواية ، وعلى « صيغ الفعل » الملائمة لها والتي تبلورت في ممارسات خاصة

بالطهارة ومحاربة الرغبة الجنسية وبضروب من تحليلات وتفسيرات الذات الأخلاقية . (١٤)

ومهما يكن من خلقية العلاقة بالذات عند اليونانيين ، يلاحظ فوكو أن ظاهرة « الاهتمام بالذات » تحت مسمى *epimeleia heautou* كانت موجودة في الفكر اليوناني الكلاسيكي ، وهي وإن لم تبرز بروز الحكمة السقراطية الماثورة *Gnôthi seauton* ، ظلت مع ذلك قوية وحية حتى إلى ما بعد المسيحية بقرنين أو ثلاثة . وليس من شك في أن الاهتمام بالنفس لا يخلو من أساس معرفي ، إلا أنه يشمل أيضا فكرة الاجتهاد أو الاشتغال بها أي مراجعتها ومحاسبتها ، وكذلك العناية بالميراث ، وفقا لإكسينوفون ، وبالأخرين . وكان سقراط يعتقد بأن مبدأ العناية بالنفس ، على عكس الاهتمام بالمنافع المادية البحتة ، يخدم ليس فحسب المواطن وإنما المدينة كذلك ، وهو الأمر الذي جعله يكرس حياته لدعوة الشباب اليه وتجرع السم من أجله . إلا أن هذا الاهتمام بالذات عند اليونانيين ، حتى ولو كان البعد المعرفي يشكل جانبا أساسيا منه ، لا يأخذ قط صورة الاختبار الداخلي أو استكناه خفايا النفس وأسرارها كما سيصير اليه الحال في قلب الثقافة المسيحية والأوربية . (١٥)

إن الاهتمام بالنفس لم يكن في الفكر اليوناني القديم مجرد موقف معين من الحياة يقوم على التدقيق والمراجعة الذهنية للأفعال وإنما كان أيضا ممارسة وتقنية لها وسائلها وأهدافها . كما كان يفترض عند الأبيقوريين معرفة دقيقة بالعالم وبضرورته وبطبيعة العلاقة بين هذا العالم و« الآلهة » ؟ وإلا فلن يستطيعوا تحقيق مبدأ « الاكتفاء الذاتي » الذي كانوا يتخذونه مثالا أعلى لحياتهم . أما بالنسبة للمسيحيين ، فإنهم لم يقطعوا في ممارستهم الأخلاقية كل صلة تربط بينهم وبين الأخلاقيات القديمة ، إذ أنهم أفادوا من ممارسات ضبط النفس والعفة في مجال العلاقات الجنسية وإن كانوا قد أضفوا على هذه الممارسات دلالات مغايرة لما ألفها القدماء ، إذ بينما كان هؤلاء يسعون إلى تحويل حياتهم إلى نوع من الممارسة المعرفية التي لا تخلو من المسحة الجمالية ، كان جل هم

المسيحيين هو اقتناص أسرار الغواية واكتشاف الأقنعة المختلفة التي تتخذها الرغبة في الايقاع بهم في حبال الخطيئة . إننا هنا ، من غير شك ، بصدد قطيعة جذرية بين ثقافة تقوم على حب الطبيعة والافتتان بالحياة وبين أخرى تعتبر كل ارتباط بالذات ، كما يقول الكاتب ، تعارضا مع ارادة الرب .^(١٦)

إن الممارسات التي كانت تؤدي إليها هذه العناية المستمرة بالذات ليست إلا ضروبا من التمرينات الجسمية والروحية المعروفة في المصادر اليونانية باسم “ askèsis ” ، وهي كانت تشمل ألوانا من الاجتهادات التي ستعنى بها بعد ذلك المسيحية كالصوم والعفة وأخذ الجسم بكل صنوف الشدة والخشونة . الا أن الاجتهاد الفلسفي كان يقوم بالأحرى ، في نظر الكاتب ، على نوع من الرياضة التي تتصل أكثر بإمكانيات النفس وقدرتها على السيطرة على انفعالاتها وردود فعلها في مواجهة الأحداث الخارجية ، وهو ما كان يتم لها عن طريق الاستماع إلى خطابات “ logoi ” صادقة وهادفة ، وعن طريق المعارف النظرية . فالأبيقوريون ، مثلا ، كانوا يعنون بمعرفة القوانين والمبادئ التي تحكم العالم والطبيعة والحياة والموت إذ كانوا يرونها جد ضرورية للاستعداد للحياة والتأهب لاحتمالات المستقبل . والرواقيون ، كان منهم من يعنى بالمبادئ النظرية “ dogmata ” على أن يتم استكمالها بالممارسات والتمرينات العملية ، وكان منهم من لا يهتم إلا بالقواعد العملية والمحسوسة للسلوك . ويؤكد فوكو بصدد هذه المعارف والخطابات سواء أكانت نظرية بحتة أو مائلة إلى الروح العملية والتطبيق بأنها كانت تخص مكان الانسان من الطبيعة ومدى ارتباطه بالأحداث أو استقلاله عنها ، وهو ما يعنى بأنها لم تكن لها أية علاقة بالتصورات والرغبات والأفكار الخاصة التي تعودنا نحن المحدثين على وضعها تحت مسمى الانطباعات أو التأملات الذاتية .^(١٧)

وبجانب الاهتمام بتقنيات الاستماع التي كان يشغل بها الفكر الاخلاقي اليوناني وربما الروماني بدرجة أكبر وبروح عملية أكثر ، نظرا لأهميتها في ترسيخ المبادئ والأفكار الصحية والسليمة في نفس الانسان ، كان هناك اهتمام آخر لا يقل عنه مكانة بكتابات الحكمة والارشاد “ hupomnèmata ” .

وتختلف هذه الكتابات عن مثيلاتها المسيحية في أنها لم تكن تقدم اعترافات أو تبوح بأسرار وإنما كانت تشكل ، في أغلب الأحيان ، مجموعات من الأقوال المأثورة والحكم والأقوال الصادقة والملاحظات الصائبة التي يُدفع العقل إلى تدوينها كمذكرات حتى تنفعهم وتنفع غيرهم في بناء نفس الإنسان بطريقة سليمة ومستنيرة وعادلة . غير أن هنا كانت تسود أيضا اتهامات غير اتهامات المسيحية . والدليل على ذلك هو أن العناية بجمال العبارة ودقة الصياغة كانت تغلب على هم التنقيب والكشف عن خفايا النفس ورغباتها الدفينة ، إذ أن القدماء كانوا يسعون ، في أغلب الأحيان ، لا إلى طمس النفس البشرية أو القضاء على دواعي الثقة والاعتداد بها ، وإنما كانوا ، على العكس ، يسعون إلى إثراء الحياة الداخلية وتنميتها وتقويتها حتى يتمكن الإنسان من معايشة نفسه والاستقلال بذاته وتدعيمها في مواجهة أحداث الدهر وتقلباته المحتملة . (١٨)

الا أن ذلك لم يمنع فوكو من العثور على عناصر مشتركة بين هذه الأخلاق والأخلاق المسيحية ، ولعل أهم عنصر فيها هو الاهتمام الملحوظ بمبدأ الطهارة الذي كان يحظى بعناية الفيثاغوريين والأفلاطونيين الجدد ، ولكن من غير شك بعناية أكبر من قبل المسيحيين ذلك أن حركة الزهد المسيحي ستضع ، ربما ابتداء من القرن الثالث الميلادي ، مبدأ الطهارة في مركز اهتماماتها ، وهو الأمر الذي سيؤدي إلى إبراز أهمية العذرية ومبدأ سلامة المرأة وطهارتها بطريقة لم تكن مألوفة لدى القدماء . وليس من شك في أن مفهوم العذرية أو الطهارة الذي يفترض السلامة الجسدية للمرأة سيصبح أساس « الذاتية » المسيحية التي كانت معرضة ، من منطلق الخطيئة « التكوينية » الأولى ، للغواية والسقوط . ومن هنا لم تعد العلاقة بالذات ، في نظر فوكو ، تقوم على التكامل والاتساق ، وإنما على الشك والريبة في نزعاتها الملتوية ، الأمر الذي يتطلب مقاومتها ومجاهدتها ، وفي نهاية المطاف مجاوزتها والتخلي عنها . (١٩)

من العلاقة بالذات الى الحقيقة :

إن ما يخلص اليه فوكو هو أنه لأساس للتفرقة المألوفة التي يقيمها كثير من المؤرخين أو المفكرين بين ما يسمى بظاهرية الأخلاق الوثنية مقارنة بالطابع الداخلي للأخلاق المسيحية ، فكلاهما عرف ضروبا من العلاقة بالذات والاهتمام بالنفس إلا أن نمط هذه العلاقات كان يختلف من أخلاق إلى أخرى وفقا للخلفية الفلسفية أو الرؤية الدينية الموجهة لكل منهما . ولقد رأينا كيف كان الفرق الجوهرى بين هذه وتلك يقوم على الموقف من النفس : فالأخلاقيات القديمة كانت تقوم ، وفقا لتراث عميق ومتميز ، على دعم النفس البشرية وتأكيدا أمام الحوادث الخارجية ولكن من غير شطط ولا تجاوز ، وفي حدود الفضائل الماثورة عن الفكر اليوناني ونقصد بها الحكمة والعدل والاعتدال وضبط النفس والسيطرة على الأهواء والشهوات ، وهى صفات كان يعبر عنها تارة بلفظة " enkrateia " وتارة أخرى بلفظة " sophrosuné " . أما المسيحية فلم تراث هذه الأخلاق . ولا عملت على استبطانها تحت وطأة المبادئ الجديدة التى أتت بها كالغواية والخطيئة والسقوط ، وإنما ابتكرت صيغتها الخاصة للعلاقة بالذات وفقا لما اقتضته تعاليمها ومبادئها . ولما كانت هذه تسعى إلى الحد من كبرياء النفس وغلوائها ، فإنه من الطبيعي أن تكون النظرة المسيحية إلى النفس البشرية نظرة شك وريبة . ومن الطبيعي أيضا أن يكون رد الفعل المطلوب هو مقاومتها بالزهد والتقشف ومحاولة تحطيم غرورها بدفعها إلى الاعتراف والتخلص من أدرانها .

من الواضح إذن أن كلا من الأخلاق الوثنية والمسيحية يصطنع الصراع . فالأولى كانت تطلب أولا من النفس البشرية أن تتحلى بمجموعة من الفضائل العامة كالورع والعدل والحكمة والشجاعة وهو ما يضعها في حالة الاستعداد المطلوبة تجاه الآخرين وتجاه « الآلهة » ، وهو أيضا الموقف الذى تعبر عنه خير تعبير عبارة " sophrosunè " ، ولكنها كانت تطالبها فى الوقت نفسه بالأكتفى بهذه الأوضاع الكامنة أو بمجرد القابلية لفعل الخير والتحلّى بشمائل الرجال ،

إذ عليها أن تنشط كذلك وأن تعمل بطريقة إيجابية على محاربة كل ألوان الإفراط في الرغبات والملذات ، وهو ما يتفق أكثر ومسمى "enkrateia" . وليس من شك في أن هذا الضرب من المقاومة لا يدين الملذات والمتع في ذاتها ، إذ أنها جزء من الطبيعة ، وإنما يدين ما يزيد منها على الحاجة إلى درجة استعباد النفس واخضاعها لنزق الأهواء وشطحات الخيال ، وهو ما يختلف جذريا عن مفهوم النفس في المسيحية التي تنظر إلى الملذات الجسدية كقوة غريبة وشريرة تعمل على قهرها وفسادها أو قل على دفعها إلى العصيان والتمرد بوسائل بالغة الخبث والمكر والخداع .

إن هذا الموقف الأساسي من النفس أو الذات هو الذى يفرض على كل من الأخلاق الوثنية والمسيحية ضروب الممارسات التى تناسبها . فالعلاقة بالذات في الفكر اليوناني تدخل في نطاق جدلية « السيادة » و « العبودية » أو « السيطرة » و « الخضوع » ، أما في المسيحية ، فهي تستند أكثر إلى مفاهيم روحية تقوم على كشف خبايا النفس التى تكمن فيها الرغبات والشهوات الخبيثة ، ثم على ضرورة التخلي عن هذه الرغبات والتطهر منها . وكلا الموقفين يتطلب ، كما نرى ، بجانب المعرفة ضروبا من الممارسات والتدريبات الملائمة للأهداف المطلوبة . أضف إلى ذلك ، أن هذه التدريبات لن تتم في معزل تام عن كل مؤثرات فكرية ، إذ أنها لابد أن تعكس حركة الرؤية الفلسفية أو الدينية الحاملة لها . فالتمرينات المختلفة التى كان يعنى بها الفكر الفلسفي مثل التأمل وفحص الضمير والمراجعة اليومية لم يقصد بها ، بالرغم من تنوعها ومطابقة كل منها للأغراض التى خصصت لها ، مجرد التعود على العفة أو الاعتدال كقيم في ذاتها وإنما لكونها وسيلة من وسائل تحقيق السيطرة على النفس والقدرة على السلطة والقيادة والتوجيه . ذلك أنها جزء لا يتجزأ من نظام تربوي كامل يشمل مران الجسم بقدر ما يشمل مران النفس ، وذلك بالقدر الذى يمثل فيه هذا النظام ضرورة من ضرورات بقاء واستمرارية طبقة السادة والأحرار . (٢٠)

ويذهب فوكو إلى أن توجه اليوناني إلى حياة الفضيلة ، التي لا تتم له إلا بالسيطرة على مقاليد أمره والتحكم في غرائزه وشهواته ، لايراد بها في الأساس التخلي عن كل لذة حسية أو متعة جسدية للندس أو درن يعلق بها وانما المراد منها القدرة على تحكيم العقل فيما يعرض للانسان من أهواء ونزوات تُعرض حياته للخطر وتعمل على شل أو تعطيل إرادته . وليس من شك في أن السعى الى تأكيد هذه الحرية ، اذا استثنينا الأخلاق الفيثاغورية التي تعمل على الحفاظ على نوع من الطهارة أو البراءة الفطرية للانسان ، هو جزء لايتجزأ من مفهوم متكامل يربط بين حرية المواطن الشخصية وبين حرية المدينة . الا أن هذه الحرية المنشودة ، التي تسعى قوانين المدينة وأقوال الفلاسفة والحكماء والمربين إلى دعمها وتأكيدھا ، ليست أمرا مفروغا منه حتى تتحقق للإنسان من غير نضال أو صراع ، فهي منوطة بقدرته الواعية العاقلة على حماية نفسه من الاغراءات التي تحاول رده إلى طبيعته البهيمية وتعمل على استرقاقه واستعباده .

وليس من شك أيضا في أن تأكيد حرية الانسان ليس تأكيدا فقط لسلامة العقل في قدرته على ازاحة مايعوق رؤيته من أهواء ونزوات ، وانما هو أيضا تأكيد لإرادة الانسان في قدرته العملية على ممارسة السلطة والحكم ، وهو ما لا يتم له على الآخرين قبل أن يتم له على نفسه وبيته وأخص شئونه . من ثم لا يمكن فصل صفات كحب العدل والاعتدال أو العفة والحذر التي تشكل ، في واقع الأمر ، حدودا ملازمة للحرية الحقيقية ، عن مؤهلات السيادة والقيادة . ألم يقل « أفلاطون » في جمهوريته بأن « أكثر الناس ملكية من ملك نفسه » ؟ (٢١)

إن فكرة الالتزام بحدود معينة للفعل ، التي يعبر عنها مفهوم الاعتدال خير تعبير ، يرتبط ، في الحقيقة ، بتصور سياسي للرجولة ، وهو الأمر الذي تفرضه ضرورات التركيبة الاجتماعية والسياسية للمجتمعات القديمة حيث يلعب الرجال الأحرار الدور الرئيسي في الحكم والقيادة . من ثم ، نفهم كيف يمنع الاعتدال من الوصول الى مرحلة العنف ، وكيف يحول من تحول الحاكم إلى طاغية يستبد برأيه ويشتط في حكمه ويولد العنف والثورة لدى الشعب الذي

عليه أن يسوسه برفق وحكمة . ولكن إذا كان الاعتدال هو أساسا صفة من صفات الرجولة لما يناط به من ضرورات تفرض على الرجل القدرة على الحكم في البيت وفرض الطاعة على من حوله من أطفال ونساء ورقيق ، فإن ذلك لا يمنع من أن تتحلى النساء بسمة الاعتدال ، وإن كان ذلك يرد عندهن أيضا إلى مبدأ الرجولة ، وليس من شك في أن سبب هذه المرجعية واضح ومفهوم ، فالمرأة لا تملك ، وفقا للمفاهيم القديمة وعند أرسطو بوجه خاص ، فضائل خاصة بها أو وقفا عليها نظرا لعدم اشتراكها في علاقات السيادة التي يفرضها المجتمع على الأحرار من الرجال . من ثم ، لاتخرج الصفات التي تضافى على المرأة كالاعتدال والعفة والوفاء عن منطق التبعية للرجل ، وهي مرتبطة جميعا بوظيفتها في الانجاب والحفاظ على شرف إسم العائلة ونقل الثروات ودوام المدينة .

الا أنه اذا كانت الصفات الحميدة التي تتحلى بها المرأة تنسب إلى الرجولة ، فإن ما يصيب الرجل من نقائص وعيوب ينسب ، في المقابل ، إلى تغلب الصفات الأنثوية عليه . ومثال ذلك ، كما يذهب فوكو ، رذيلة الإسراف المناقضة لفضيلة الاعتدال ، فهي عيب كان يرد إلى سلبية المرأة « الطبيعية » نظرا لما يرتبط بهذه « الطبيعة » من ضعف وخضوع أمام اغراء الملذات وعدم القدرة على مقاومتها . ومن هذا المنطلق كان يتحدد لدى اليونانيين مفهوم الايجابية والسلبية الذى كان يحكم قواعد السلوك الاخلاقي . فالاجابية هي القدرة على مقاومة الشهوات وعدم الاستسلام لها ، وهو ما كان ينطبق على سلوك الرجل سواء في علاقته بالنساء أو بالغلaman ، والسلبية هي الخضوع التام للشهوات وعدم القدرة على السيطرة على النفس والتحكم في الاهواء . وهكذا تظلم المرأة ، في نظرنا ، مرتين : مرة حينما تسلب خصوصيتها وتطمس شخصيتها بدعوى أن فضائلها هي أصلا فضائل الرجال ، ومرة أخرى حينما تستعبد من قبل الرجل فتنسب إليها صفات السلبية والخضوع والعبودية .

إن الفضائل اليونانية ، التي تقوم جميعا على التوازن والاعتدال وعدم الجموح والإسراف ، تهدف أساسا إلى ضبط الحرية وإلزامها بحدود وقواعد

عملية تتلاءم مع ضرورات القيادة أو السلطة التي ستناط مقاليدها بالأحرار من رجال المدينة . أضف إلى ذلك أن هذه الحرية المقيدة أو المدروسة لا يمكن أن تدرك حق إدراكها إلا عن طريق المعرفة والتوصل إلى حقائق الأمور التي يملئها ، كما يقول أرسطو ، العقل المستقيم (orthos logos) . وليس من شك في أن ربط الفضيلة بالمعرفة أو العلم تراث يوناني راسخ قام بتأسيسه سقراط الذى نقل التأمل الفلسفي من الظاهر إلى باطن الانسان بحيث لا تنشأ ذات أخلاقية ولا يقوم لها أساس إلا استنادا إلى ذات عارفة تنير لها الطريق وتميز بين النافع والضار وبين الخير والشر . وما الاعتدال في هذه الحال إلا انتصار العقل وسيطرته على عنفوان الرغبة وجموح الهوى . ذلك أن العقل ليس فحسب مبدأ للسيادة يناط به حماية النفس من التنازع والتصارع وانما كذلك أداة تقويم وموازنة بين حاجات الانسان وملذاته . بل العقل في التراث السقراطي ، الذى عمل أفلاطون على بلورته ، هو أساس « التعرف الانطولوجي للذات على نفسها » ، اذ أن الصراع الروحي الذى تبذله النفس في مقاومة الشهوات والرغبات ، والمعاناة والآلام التى ستعانيها في سبيل ذلك سوف تكشف لها ، وفقا لأفلاطون ، حقيقتها المشتركة أى الالهية والبشرية في الوقت نفسه . ذلك أن النفس في تأملها للأشياء الجميلة سرعان ماتهيج شوقا وتتخبط في هذيان الحب ولكنها لا تكاد تتذكر جمال الصورة أو الحقيقة الأولى حتى تتألك وتحاول التحرر من ثقل الرغبات الجسدية أملا في أن تتاح لها ملاقة الحقيقة ، التى رأتها في الماضى السحيق ، مرة أخرى . ويقول فوكو في هذا الصدد : « علاقة النفس بالحقيقة هى ، على السواء ، مايؤسس الإيروس في حركته وقوته وعنفوانه ، ومايسمح له ، بمساعدته على التخلص من كل متعة جسدية ، بأن يصبح الحب الحقيقى » . (٢٢)

من ثم يتضح لنا ، كما يذهب فوكو ، أنه مهما يكن نوع الفضيلة وهدفها ، أى سواء أكان الغرض منها ضبط النفس كالحذر والحيلة والاعتدال ، أو كان القصد منها تعرف النفس على ذاتها ، أى على جذورها الأنطولوجية ، فإن « الصلة » أو العلاقة « بالحقيقة » تظل الأساس الأول الذى تقوم عليه . إلا أن

هذه العلاقة التي تربط الذات بالحقيقة لا تأخذ في الفكر اليوناني ، كما هو الحال في المسيحية ، طريق تحليل الرغبة وكشف كوامنها أو أقنعتها المختلفة ، ولا تتبع ، كما يذهب لا كان ، منهج التفسير الرمزي الذي لا ينظر إلى النفس البشرية الا من خلال شبكة مصطنعة من العلاقات الرمزية ، (٢٣) وإنما هي شرط من الشروط التكوينية لقيام هذه الذات في صورة التوسط والاعتدال . ويرمي فوكو من وراء ذلك إلى أن الحقيقة التي تشكل الذات في الفكر اليوناني تقوم على أساس من الممارسة السلوكية البحتة التي لا ترتبط من جهة بصورة مسبقة لطبيعة الرغبة وبواعثها ، ولا ترتبط من جهة أخرى بلغة رمزية سابقة على الأفعال والممارسات الأخلاقية . أو بمعنى آخر ، إن القيمة الأخلاقية التي تضيف على فعل ما لا ترتبط بالمادة أو الموضوع الذي تنطبق عليه الممارسة السلوكية بقدر ما ترتبط بشكل السلوك نفسه ، أي بمدى التوازن والاتساق الذي يتم فيه ، عبر هذا السلوك ، الربط بين الانسان والوجود . ومن ثم تبرز القيمة الجمالية التي تشكل غاية هذا السلوك الذي غالبا ما يتبلور في صورة أسلوب راق في العيش والحياة .

من ثم يتضح لنا بعمامة أن الفكر الأخلاقي اليوناني — الروماني ، كما يحلله فوكو ، لم يخل من دعوة إلى الاعتدال والتحفظ ، بل وإلى احترام المرأة وتقدير حرمتها وحقوقها في الرواقية المتأخرة . إلا أن ذلك لم يمنع من وجود اختلافات جوهرية بين الأخلاق الوثنية والأخلاق المسيحية . فالأولى لم ترفض الملذات ولم ترفضها رجسا ولا دنسا ، وإنما كان جل همها هو ضبطها وتنظيمها حتى لا تتسلط على حرية الانسان ولا تسلبه إرادته وقدرته على السيطرة نفسه . من ثم ، عملت هذه الأخلاق على دفع اليونانيين وتلاميذهم من الرومانين إلى اعتبار الملذات أساس « المادة الأخلاقية » الواجب إخضاعها ، حفاظا على صحة الأحرار من الرجال وسلامتهم الروحية أو النفسية ، لمجموعة من « التقنيات العملية » التي تنظمها على ضوء من اعتبارات المكان والزمان والظروف وسلامة الذرية . أما المسيحية فكانت ، على العكس ، ترى في الرغبة الجنسية نوعا من الغواية الشيطانية التي تتسلط على الجسد وتعمل على

ضياح الانسان وحرمانه من نعيم الآخرة . ولذلك نراها عנית عناية فائقة بتنظيم وتقنين الأفعال من منطلق الحفاظ على طهارة الانسان خاصة إبان أداء الفرائض المقدسة وأيام الاحتفالات الدينية . (٢٤)

أضف إلى ذلك أن نظرة الشك والريبة التي كانت توجهها المسيحية إلى الرغبة الجنسية لارتباطها بما تظن أنه « خطيئة الجسد » كانت تدفعها إلى إقامة نظام كامل من التحليل الدقيق للذات ورغباتها ودوافعها . أما الوثنية اليونانية فلم تكن تعنى ، في نظر فوكو ، إلا باقامة نوع من « النموذجية السلوكية والجمالية » للحياة ، وذلك بقدر ماتشكل مسألة العفة أو الاعتدال قضية خاصة بممارسة الانسان لحرية وقدرته على ضبط نفسه ، وهي قدرة لا تنهيا له إلا بفضل ادراكه لحقيقته الانطولوجية ، أى لقاعدة التوازن الضرورية له حتى يعيش في اتساق مع نفسه ومع الآخرين . إلا أنه يبدو أن هذه الصورة الوثيقة الصلة بالنموذج السلطوى الذى يقوم عليه نظام القيم في الفلسفة اليونانية الكلاسيكية ستعرف ، مع تألق الرواقية المتأخرة ، بعض التحولات الرئيسية الذى سيكون لها بالغ الأثر على نمط العلاقة بالذات في المسيحية . ذلك أنه بعد أن كان التركيز يتم في الفكر القديم على مقاومة « الافراط » في الملذات حرصا على توازن النفس وإحكام سيطرتها على أهوائها ونزعاتها ، أصبح التركيز في الفكر الرواقي الجديد يدور حول مدى ضعف الانسان أمام مخاطر النشاط الجنسي الزائد عن الحد ، وبالتالي على ضرورة إخضاع هذا النشاط لنوع من « الإلزام » العالمى القائم على أساس من مبادئ العقل والطبيعة .

أضف إلى ذلك ، أن تطور الضروب المختلفة من الممارسات الأخلاقية ذات العلاقة الوثيقة بالذات سوف يعمل على بلورة نوع من « المتعة الذاتية الخالصة » ، وهى متعة لا علاقة لها بصور التحريم المختلفة التي تنادى بها المسيحية ، اذ أنها تتولد من عمل الذات نفسها في بحثها تارة عن تحقيق استقلاليتها عن العالم وفي سعيها تارة أخرى إلى التذوق والانتشار عبر ارتباطها بالآخرين ، وهو مايقودها من خلال هيمنتها التامة على حركتها إلى نوع من

الراحة أو السكينة البالغة المتعة . الا أن الاهتمام الزائد ، في الوقت نفسه ، بدور الذات في العلاقة الجنسية سيبرز نوعاً من المخاوف والمخاطر التي تبدو وكأنها تهدد أسس هذه العلاقة بالذات ، وهو ما سيدفع الحركة الرواقية ، في نظر فوكو ، إلى تحديد فائض النشاط الأخلاقي للذات ، والعمل ، من ثم ، على وقف العلاقة الجنسية على الزواج ، مع تعميق معاني هذا الأخير بحيث يصبح ارتباطاً متكافئاً بين الرجل والمرأة ، وعلاقة حميمة تقوم على الحب والتفاهم المشترك . (٢٥)

الا أن هذه التغيرات الملموسة ، التي عرفتها الفلسفة الرواقية المتأخرة ، لا تجعل من هذه الفلسفة مذهباً مضاهياً للمسيحية . إذ أنه بالرغم من كل ضروب التشابه بينهما ، وهذا أمر منطقي طالما أن المسيحية نشأت وتطورت في جو ثقافي مشبع بالرواقية وتعاليمها الأخلاقية خاصة بين الفئات الأرستقراطية ، فإن « صيغة العلاقة بالذات » ، كما يقول فوكو ، تختلف اختلافاً كبيراً من الواحدة إلى الأخرى . فالمسيحية ، كما سبق القول ، لا تنطلق من المذات في تحديد « مادتها الأخلاقية » وإنما من وضع الإنسان الفاني والخاضع للغواية والسقوط ، وهي لا تعمل على تقوية الذات ودعمها في سيطرتها على الأهواء والشهوات حتى درجة التذوق والثالة ، وإنما تعمل على إذلالها واخضاعها لإرادة الله الشخصية وهي الإرادة التي تكتسب صفة الالتزام العام والعالمي . أضف إلى ذلك أن المنطلقات الشعورية ، كما يذهب « نونان » التي تلازم السلوك تختلف كذلك من المسيحية إلى الرواقية . ذلك أن هذه الأخيرة تستبعد في انطلاقتها من مبدأ « الكفاية الذاتية للعقل » كل ألوان الانفعال الوجداني ، وهي ، وإن كان لا بد من اتخاذ معيار يحدد الغاية من سلوك الفرد ، تتخذ في ذلك مبدأ « العدالة » بكل مافيه من صرامة موضوعية واستقامة عقلية خالصة . أما المسيحية ، فهي حتى في قبولها للفضائل الرواقية ، لا تقيمها على العقل ولا على قواعد التوازن الكوني وإنما على المحبة والأخوة البشرية . (٢٦)

- (١) Michel Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique ", in Dreyfus et Rabinow, *op. cit.*, p. 322
- (٢) يعتقد الباحث « روشلتيز » أن فكر فوكو دائم التغير وذلك لارتباطه بنوع من الحساسية المتغيرة وفقا للمواقف السياسية أو العامة التي يتعرض لها ، راجع : Rainer Rochlitz, " Esthétique de l'existence ", in Michel Foucault *philosophe*. Seuil, 1988, *op. cit.*, pp. 288-301
- (٣) Gilles Deleuze, Foucault, *op. cit.*, pp. 101-130
- (٤) إن عنف التطويع لآثاره السلطة على الأجسام فحسب وإنما على النفوس كذلك . يقول « بلانشو » في هذا المعنى : « حيثما تجد عنفا يصبح كل شيء واضحا ولكن حيثما تلقى قبولا فلربما لم يكن هناك الا أثر لعنف داخلي يتوارى في أشد أنواع القبول رسوخا ، راجع :
- Maurice Blanchot, Michel Foucault tel que je l'imagine. Fata morgana, 1986, p. 44
- (٥) M. Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique ", *op. cit.*, p. 326
- (٦) M. Foucault, *L'ordre du discours*, *op. cit.*, pp. 10-11
- يحدد فوكو في هذا الخطاب الافتتاحي مشروعه التدريسي القادم قائلا : « إنني أفترض أن انتاج الخطاب في أي مجتمع يخضع لعدة اجراءات تتراوح بين المراقبة والاختيار والتنظيم واعادة التوزيع وذلك بهدف التغلب على فعاليته وتوقي مخاطره والسيطرة على طابعه العشوائي وتجنب وطأة وجوده المادي وخطورتها » . راجع ص ص ١٠ - ١١
- (٧) المرجع نفسه ، ص ص ١١ - ٣٨
- (٨) Max Horkheimer, Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*. Gallimard, 1974, p. 37 (1944)
- (٩) Maurice Blanchot, *le Livre à venir*. Paris, Gallimard (folio), 1959, p. 48
- (١٠) M.Foucault, *Les aveux de la chair*. ?
- (١١) بالنسبة لهذه العبارات اليونانية واللاتينية انظر :
- M.Foucault, *Résumé des cours*, *op, cit.*, p. 145

- (١٢) Paul Ricoeur, *Soi-meme comme un autre*. Paris, Ed. du Seuil, 1990, pp. 200-202
- (١٣) M.Foucault, " A propos de la généalogie de L'Ethique ", *op. cit.*, pp. 333-334
- (١٤) المرجع نفسه ، ص ٣٣٦
- (١٥) المرجع نفسه ، ص ٣٣٧ ١٤٨-١٤٥ *Résumé des cours*, pp.
- (١٦) المرجع نفسه ص ٣٣٩
- (١٧) M.Foucault, *Résumé des cours*, pp. 155 157
- (١٨) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٨ — ١٥٩
- (١٩) M. Foucault, " A propos de la généalogie de l'Ethique", *op. cit.*, pp. 340-341
- (٢٠) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 74-90
- (٢١) المرجع نفسه ، ص ص ٩١ — ٩٤
- (٢٢) المرجع نفسه ، ص ص ٩٦ — ١٠٣
- (٢٣) بالطبع فوكو لا يذكر « جاك لا كان » بالاسم كعادته في التلميح والاشارة . وهو بعد أن كان مؤيدا متحمسا لهذا المحلل النفسي الشهير انتهى بمعارضته ورفض نظريته المشهورة التي تقوم على مقولة فحواها أن « اللاشعور مبنى كلغة » . وفي هذا التعبير تجاوز لنظرية فرويد التي تقوم على تحليل اللاشعور انطلاقا من دفعات فعلية .
- (٢٤) M.Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 103-107
- (٢٥) M.Foucault, *Le souci de soi*, *op. cit.*, pp. 272-273
- (٢٦) المرجع نفسه ، ص ٢٧٤ وكتاب :
- J.T.Nonnan, *Contraception et mariage*, *op. cit.*, pp, 63-64

خاتمة عامة

اننا لا نريد أن نكرس هذه الخاتمة لإعادة عرض الأفكار التي نادى بها فوكو بقدر ما نريد أن نستشف الخلفيات المنهجية واللامنهجية التي تحمل هذه الأفكار والتي توجهها نحو بعض الحقائق الأساسية . ولعل أبرز هذه الحقائق التي تكشف لنا عبر هذا العمل الطويل المتعدد الجوانب والاهتمامات ، أن فوكو لا ينتمى إلى مذهب أو منهج فكري واحد النزعة ، فهو ليس بالفيلسوف الشامل ، مثل كانط أو هيجل أو حتى سارتر بحيث يلتزم برؤية فلسفية عامة ذات نمط عالمي أو شمولي . لاغرو ، من ثم ، أن يقول لنا بصراحة لا تكاد تخلو من بعض السخرية المحببة :

« لا تسألوني من أكون ، ولا تقولوا لي : ابق كما أنت ، فهذه أخلاقيات السجل المدني التي تحكم أوراقنا . الا أنها يجب أن تتركنا أحرارا حينما نحن بصدد الكتابة »^(١)

غير أن حق التغيير أو التعديل الذي يدعو إليه فوكو ليس معناه انعدام التناسق النظري أو قبول التناقض واللا منطق بين المقولات والمنطقات النظرية التي تشكل ، شئنا أو لم نشأ ، أساس منهجه ، وإنما هو ، في الأغلب ، نوع من الخضوع للاكتشافات التي يفرضها الواقع والتعديلات التي تختمها تجربة اللحظة التاريخية ، خاصة وأن فوكو ، كما سبق القول ، ليس بالفيلسوف النظري البحت أو بالكاتب الذي يعيش في برج العاجي بعيدا عن مشاكل المجتمع وصراعاته المختلفة . بل على العكس من ذلك تماما ، فلقد حاول فوكو أن يبلور مفهوما خاصا بجهد الفيلسوف المعاصر وكفاحه في سبيل نصرته قضايا مجتمعه ، وهو مفهوم « المثقف المختص » ، وذلك حرصا على سلامة القضية التي يعمل على إنجاحها ونصرة أصحابها في الحصول على مطالبهم الخاصة^(٢) ، بدلا من تعميم القضايا واستخدامها ، كما يفعل كثير من غلاة المذهبين والحزبين والأدعياء ، كوسيلة للدعاية الأيديولوجية أو الترويج بعض الأفكار والمبادئ الحزبية الضيقة .

غير أننا في الواقع ، وبصرف النظر عن هذا الحق في تعديل الرأي أو تصويب الحكم ، نلاحظ نوعا من التعارض ، أو قل ، على الأقل ، نوعا من

عدم الالتقاء بين النظرية التي يقوم عليها الخطاب الاركيولوجي وبين واقع الممارسات التاريخية التي يصفها فوكو انطلاقا من مؤسسات وتنظيمات قامت وأدت وظائفها بالفعل ، أو انطلاقا من نماذج متخيلة عليها أن تقوم بدور هذه المؤسسات ، وذلك مثل مؤسسات العزل الفعلية (المستشفيات ، الملاجيء ، السجون) التي نشطت في فرنسا ابتداء من القرن السابع عشر ومثل مشروع « البانوبتكون » الذي تخيله « بنتام » كأصلح نظام لمراقبة السجناء ، والذي وظفه فوكو في وصف ميكانزمات وعمل أجهزة المراقبة خلال القرن الثامن عشر ، وكذلك مثل استخدامه لكثير من مشاريع الإصلاح المقترحة في وصف احتمالات وتخيل أوضاع ترجيحية تكاد تكتسب صفة الواقع التاريخي بكل كثافته وثقله . نقول إن نقطة التعارض الأساسية التي تواجهنا هنا تتلخص في عملية وصل الخطاب النظري أو الفلسفي بعملية الوصف التاريخي أو المتخيل لبعض الأحداث التي تكتسب ، من جراء دمجها بسمات أركيولوجية ، أهمية خاصة . إن هذا التعارض يطرح علينا تساؤلا ملحا : وهو كيفية الربط المنطقي بين حادثة مثل حبس الفقراء والمتسكعين من قبل لويس الرابع عشر وبين نص التأملات الديكارتية عن مكانة الجنون من العقل ، حتى ولو زعم فوكو أن كلا منهما يقوم على حركة اجرائية واحدة ، وهي حركة العزل والاقصاء : إقصاء الفقراء من جهة وإقصاء الجنون من جهة أخرى .

إن مانرمي اليه هو أن مبدأ « التناثر المنطوق » ، الذي يشكل إحدى مسلمات المنهج الأركيولوجي ، لا يقوم بوظيفته هنا بطريقة عشوائية أو اتفاقية بحتة ، إذ أن عملية التقريب أو الموازنة التي تتم بين إحدى الموضوعات الفكرية التي لها ، بحكم قواعد الخطاب الاركيولوجي نفسه ، مجال عملها وحدود صلاحيتها ، وبين واقعه « مادية » ما من وقائع التاريخ ، لا يمكن أن تتم من غير اختيار مسبق وتدير مخطط . أضف إلى ذلك أن عملية اختيار المنطوقات تبدو وكأنها محاطة لدى الكاتب بمجموعة من التحفظات والاحتياطات التي تكاد تفوق في دقتها كثيرا من المراسيم المقدسة ، ومع ذلك فهذه المنطوقات كلها لا تكاد تتجاوز عددا محدودا من المقولات العامة التي تترك ، في أغلب

الأحيان ، عن طريق الحدس وليس عن طريق المنهج البالغ التعقيد ، والتي لا تتجاوز في معظمها بعض المفاهيم والتصورات التي اصططنعها كثير من المؤرخين من قبل في تقسيم الحقب الفكرية السائدة إبان العصر الكلاسيكي وبدايات الفترة المعاصرة . فنحن لو تذكرنا مقولة « التشابه » ، التي عرف بها عصر النهضة المولع بالعلوم الخفية ، ومبدأ « التماثل والاختلاف » الذي تميز به العصر الكلاسيكي ، وفكرة التاريخ أو « التاريخانية » ، التي اشتهر بها القرن التاسع عشر بفضل ازدهار وشيوع نظرية التطور ، لوجدنا أنها لا تشكل جميعا اكتشافات أو تقسيمات مبتكرة إذ أنها مألوفة في معظمها في كثير من دراسات تاريخ الفكر والحضارة التي ازدهرت بشكل خاص بعد رواج « مدرسة الحوليات » (Les Annales) التاريخية منذ قيامها على أيدي كل من « لوسيان فغر » و « مارك بلوك » عام ١٩٢٩ .

ولكن ليس هذا معناه أن فوكو مجرد ناقل لأفكار سابقه من المفكرين والمؤرخين ، فهو لاشك يبرع في إعادة توزيع المادة التاريخية توزيعا مبتكرا ، ويبد كثيرا من أقرانه في تجاوز المؤلف والمطروق إلى درجة تبدو فيها نظرياته وأفكاره أكثر ثورية وجراءة . (من منا لا يتذكر مقولة موت الانسان أو رفضه لنظرية القمع الجنسي) وليس من شك في أن هذه المهارات تبرز بشكل خاص في دراساته ذات الطابع الموسوعي لاسيما كتابه المشهور : « الكلمات والأشياء » (١٩٦٦) . ولكنها مجرد مهارات لا أكثر ولا أقل . ذلك أن فوكو المبتكر الحقيقي يبرز بصورة أوضح في الدراسات البالغة التخصص مثل « نشأة الطب الاكلينيكي » (١٩٦٣) في المقام الاول ، ثم بعد ذلك في دراساته عن « الجنون في العصر الكلاسيكي » (١٩٦١) و المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) و « تاريخ الجنس » (١٩٨٤) ، ولكن يبدو أن الدراسات العلمية تخضع ، هي الأخرى بقدر ماتقدمه من جديد ، وأحيانا أخرى ، وهذا هو الأغلب ، بقدر ماتقدمه من اجابات متوقعة وبقلر ماتمثلة من تجسيد لآمال أو احتياجات ومتطلبات كامنة في نفوس الناس . ونعتقد أن هذا هو السبب الأساسي في هذا النجاح الباهر الذي حققته مؤلفات فوكو بينما

هناك كثير من المؤلفات الممتازة التي لم تحقق هذا القدر من النجاح والذيع بال رغم من أن مؤلفيها لا يقلون عن هذا المفكر دقة في البحث وقدرة على الكشف والابتكار والتجديد .

وليس من شك في أن الجزء الأكبر من النجاح الذي لاقته أعمال فوكو يرجع إلى الطابع النضالي الذي يمثله بعضها لا سيما مايتصل منها بمعالجة الخلفيات السياسية والاجتماعية للمرض العقلي ولنظام السجن . ومن المعروف أن فوكو قد لعب دورا مؤثرا في بلورة حركة معارضة الطب النفسي التي قادها كل من كوبر ولانج ، وربما دورا أكثر فعالية في حركة الدفاع عن حقوق المساجين (GIP) . ولاشك أن الدور النضالي للكاتب هو « وظيفة » تقليدية مألوفة في المجتمع الفرنسي ، الا أنها تتمتع بشعبية بالغة نظرا لما يحيط بها من مخاطر وجرأة وبريق ، وذلك منذ قيام فولتير ، في القرن الثامن عشر ، بالدفاع عن حرية الممارسة الدينية وبمحراربة الاستبداد والتعصب الاعمي ، واشتهار زولا في دفاعه عن قضية « دريفوس » ومحاربته للحركة المناهضة للسامية في أواخر القرن التاسع عشر ، وأخيرا وليس آخرا ذيع سيط الفيلسوف والمناضل الكبير جان — بول سارتر ، الذي يمثل النموذج « المثالي » و « الكامل » للمثقف الملتزم .

وليس من شك أيضا في أن هذا الطابع النضالي ليس هو المسئول فحسب إلى درجة كبيرة عن نجاح أعمال فوكو ، بل وعن اصفاء جانب كبير من « القيمة الأخلاقية » على هذه الأعمال التي تتسم في معظمها بنوع من المنهجية العلمية الصارمة ، وإن كانت كتابات فوكو لم تخل ، مع ذلك ، وأنا أفكر في دراسته عن الجنون في العصر الكلاسيكي بوجه خاص ، من ازدواجية غريبة تجمع من جهة بين رصانة العلم وموضوعيته في وصفه « الاكلينيكي » للعلل والظروف والاحتميات ، وبين تأجج ماثيره العبارة الأدبية التأثيرية من عواطف في تصويرها لحياة المجانين كما رسمها خيال الفنانين والأدباء . على كل حال ، إن ارتباط أعمال فوكو بالنضال السياسي وبقضايا الحاضر ومشاكله ، على الرغم من الطابع التاريخي الذي يتخذه البحث في هذه الموضوعات ، قد عدد اهتماماته

ونوعها إلى درجة أن كثيرين من النقاد الذين لا يتعاطفون معه قد اتهموه بالتفكك الفكرى والابتعاد عن المنهجية العلمية. ولقد سبق لنا أن أشرنا إلى هذا الضرب من التنوع والتعدد وزعمنا أن له أساسا فى المنهج الذى يصطنعه الكاتب ، وذلك بقدر مايقوم هذا المنهج سواء أكان أركيولوجيا فى فترة البدايات أو جينيالوجيا بآخرة على رفض كل عمليات التوحيد التى تتم باسم تكامل العمل الفكرى ووحدته الموضوعية .

إن منهج فوكو يقوم ، كما نعلم ، على إثارة التناثر والتفكيك من منطلق نظرى وهو منطلق يسمى أحيانا بالاسمية (nominalisme) (٣) وأحيانا أخرى بالعدمية (nihilisme) ، وهو على كل حال منطلق نيتشة الذى يعتبر أن كل ماانتلقاه من مآثورات فكرية ونظريات سواء أكانت ميتافيزيقية أو علمية هي ضروب من التفسيرات الجاهزة أو المركبة التى يجب علينا أن نفككها وأن نردها ، وفقا لما ابتدعه من منهج جينيالوجي ، إلى مصادرها التاريخية المختلفة . وفى الحقيقة إن اختيار فوكو للمنهج النيتشوى ، الذى يسعى إلى كشف « الحقيقة المصدرية » للأشياء ، ليس اختيارا عشوائيا محضا ، إذ أن فوكو يلتقى مع نيتشة فى إدراكه لدور علاقات القوة والسيادة فى صناعة التاريخ والتوفيق بين الأشياء بحيث تبدو على سطح الوعي كما لو أنها ظواهر عادية ومألوفة من كثرة ترديدها وتكرارها من قبل المستفيدين أو المستعبدين . إلا أنهما يختلفان ، من غير شك ، فى الغاية من تطبيق المنهج ، الذى أطلق عليه نيتشة « مسألة المصدر أو الجينيالوجيا » ، ذلك أنه إذا كان هذا الأخير يعتمد فى نظره إلى الوجود على منظور حيوى خالص بحيث يتجاوز مبدأ الخير والشر ، أو بعبارة أخرى يربط بين مفهوم الخير والقوة وبين مفهوم الشر والضعف (٤) ، فإن فوكو ، على العكس ، يحاول كشف علاقات القوى الكامنة فى صناعة الخطاب ، وذلك عبر جميع مجالاته العلمية والسياسية والقانونية حتى يساعد على « انفكاك » الإنسان من قبضته وعلى تحقيق القدر الأكبر من الحرية وذلك فى جميع حقول الممارسات المعاشية والانتاجية والفكرية التى تعرض فيها الفرد ، عبر التاريخ وإلى وقتنا الحاضر ، للتموضع والتطويع .

على كل حال ، إنه من المؤلف اطلاق تسمية « العدمية » على طريقة نيتشة في كشف الأسس « المغرضة » التي تقوم عليها القيم الغربية ، وعلى محاولته إبراز الدور الذى لعبته « أخلاقيات الحقد والعبودية » ، كما يزعم ، فى ربط الميتافيزيقا بالمنطق ودعوى الحقيقة ، وفى وصل فلسفة الزهد والرهبة بنظرية المنفعة ، أما « الاسمية » فهي أكثر اتصالاً بالمنهج التاريخي نفسه المطبق فى الجينياالوجيا ، وهو منهج قد راج حديثا عند بعض المؤرخين والفلاسفة من أمثال « بول فين » و « دولوز » وفوكو . والمقصود بالاسمية الحديثة هو عدم اصفاء طابع الشيئية على المفاهيم والتصورات المجردة كما كان يفعل الفلاسفة المثاليون وكما يقع فى ذلك بعض الفلاسفة المخرقين فى المادية ، وعلى رأسهم كارل ماركس . فهذا الأخير لا يكف ، بالرغم من القطيعة المعرفية التى أحدثها ، كما يزعم التوسر ، مع النسق الهيجلي وجدليته المثالية ، عن إصفاء طابع الكينونة على كثير من مبادئه التحليلية مثل مقولة « العلاقات الاجتماعية للانتاج » و « البنية التحتية » و « البنية الفوقية » وكذلك « عملية التناقض » التى ينام بها وظيفة تحريك الصراع الطبقي ، ووظيفة استيطانه فى صورة وعي طبقى وكأنما كل هذه المفاهيم موضوعات فعلية وميكانيزمات مادية حقيقية يمكنها التأثير فى التاريخ وتوجيهه نحو غايات محددة .

إن الاسمية سوف تسمح لفوكو ، على العكس من ذلك ، بنقل الممارسة الفكرية من نطاق « فلسفة التاريخ » إلى نطاق « فلسفة فى التاريخ » ، ذلك لانه لايشىء علاقات الانتاج ولا يخضعها لقطب اجتماعي أو طبقى واحد ، وإنما يحاول إبراز دور أجهزة ومؤسسات السلطة فى عملية تطويع الاجسام وتسخير عقول الأفراد من خلال ممارسات محددة وعمليات جزئية محسوبة . كذلك هو لايشىء التناقض ولا يمزج بين طبقات الوعي ولا يحدد للتاريخ غايات شمولية ، وإنما يبرز وظائف الأحداث ودورها كنقاط التقاء بين استراتيجيات الانخضاع والسيطرة وبين حركات المقاومة المتعددة ، والتى لا يمكن حصرها ، لمختلف وحدات الجسم الاجتماعي . غير أن ذلك لن يمنع منتقدي فوكو من الادعاء بأن انعدام النظرة الكلية لديه سوف يودى إلى تفتيت الرؤية الاجتماعية وغياب كل خطة طويلة الأجل للعمل السياسي .^(٥)

ومهما يكن من أمر ، فإن الرؤية الكلية أو النظرة الشمولية ليست ، كما قلنا ، من الأمور التى يعنى بها فوكو ، ولا هي من الأسس التى يبنى عليها ممارساته النظرية أو برنامجه النضالي ، فهو معنى فقط ببعض القضايا أو بتلك التى يرى أن من واجبه التدخل فيها والكفاح من أجلها لا من أجل مصالح حزبية أو لأنه يمثل ضمير الأمة ، وإنما لمساعدة أصحابها على اصلاح أوضاعهم أو الحصول على حقوقهم لا أكثر ولا أقل . لذلك كله تكمن قوة التنظير عند فوكو في النقد وليس في البناء ، والنقد في جوهره ، كما نعلم ، تشتت للتركيبات الفكرية الجاهزة وتفتت لل تفسيرات العضوية التى سادت سواء باسم عالمية الانسان أو حتمية التطور وضرورة إحكام السيطرة التكنولوجية على كل مرافق الحياة . من ثم ، نفهم لماذا حارب فوكو ، كما حارب أستاذه نيتشه من قبل ، المفاهيم المثالية والغائية وفكرة الهوية والاستمرارية والثبات باسم فردية الأحداث وعشوائيتها المحضة وباسم الظاهرية وغياب الارتباط المنطقي بين الواقع والاشياء .

نفهم ذلك طالما هو يرى التاريخ مسرحية لا تنتهى من صراع القوى التى يتبادل فيها السادة والمسودون أدوارهم ، كما تتبدل فيها « القيم » بتبدل طبقة السادة ، وتتولد فكرة « الحرية » من ضرورة مقاومة السيطرة وينشأ « المنطق » من دوام الاشياء واستيعاب الناس للعلاقات والارتباطات التى تقوم فيما بينها بفعل « القوة » والعادات المترسخة . وطالما هو يرى أن علاقات « السيادة » لا تظهر إلا من خلال « طقوس » تنبثق بين الفينة والأخرى عبر التاريخ لتقيم « حقوقا والتزامات » وتفرض « قواعد » ليس الغرض منها الحد من القوة وإنما تنظيم العنف إذ أن « قوانين السلام » ليست إلا امتدادا أو صياغة منظمة للعبة الحرب .^(٦)

وإذا كانت « القواعد » وليدة العنف ، فهى تولد العنف والدعوة الى نقض نفسها ، كما تدفع المسودين إلى احتلال مكانة السادة مبرزة بذلك فراغها من كل مضمون وإمكانية استخدامها عن طريق الخبث والدهاء ضد مبتكريها

وواضعيها . ومن ثم لا يمكن للقواعد والقوانين أن تكون مجرد « أشكال » متصلة أو متتالية لمعنى واحد كامن في بداية الانسانية ، وإلا لكانت الميتافيزيقا أفضل عالم قادر على تفسير التاريخ وكشف غايات المصير البشرى . لاغرو ، من ثم ، أن يكون التاريخ مجموعة من التحولات والانقلابات والأحداث المتغيرة ، وأن يخضع مصير البشرية لمجموعة من « التفسيرات » المرتبطة بإرادات مختلفة وقواعد متباينة يناط بالمنهج الجينيالوجي إبرازها في صورة قليات موجهة لخطاب المثل والقيم وصيغ الفعل والوجود . لذلك ليس بغريب أن يرفض المنهج « الجينيالوجي » كل مفهوم شمولي للتاريخ يقوم على توحيد المستويات المختلفة للزمن ويحاول التوفيق بين حقب الماضي في شكل تسلسل يعمل على طمس التناقضات والاختلافات والتنوعات باسم حقيقة مقحمة من الخارج على عفوية الأحداث أو باسم هوية كامنة في طيات مصدر أولى عليها أن تتجلى في شكل ومضات وعلامات معبرة قبل تألقها أو تضوعها الأخير . ذلك أنه ، في الواقع ، ليس هناك شيء تام في تاريخ البشرية ، اذ حتى العواطف والمشاعر والأفكار تخضع كلها للصراع والتضارب والاختلاف وتتمر بحالات من القوة والسيطرة ثم الضعف والتآكل والانحلال . بل وحتى الاجسام نفسها لا تعرف الاستقرار والثبات ، فهي لا تخضع فحسب لقوانين الفيزيولوجيا وإنما كذلك لتأثير التاريخ بما يفرضه عليها من أنظمة للعمل والراحة والغذاء والشراب وبما تمليه عليها المجتمعات من طقوس للعبادة ومن عادات وتقاليد . (٧)

إن الجينيالوجيا النيتشوية ، كما يفهمها ويؤمن بها فوكو ، تعمل على إبراز الأحداث في فرديتها الكاملة ، أى بعيدا عن عوامل الربط والتركيب التي يلجأ اليها المؤرخون وبعيدا عن عمليات التفسير والتأويل التي يرتب بها الفلاسفة هذه الأحداث حتى تتلاءم مع نظرات الحكم السائد وتتوافق مع أهداف السلطة وغاياتها البعيدة والقصيرة المدى . كما أن هذه « الأحداث » ليست معارك بعينها أو معاهدات محددة اذ أن كثيرا منها قد ضُخِم أثره وحُور هدفه وأُدجج في عمليات زائفة من التبرير والتضليل . إن هذه الأحداث ليست الا

صراعات القوى في تحولاتها المختلفة ، وحياة هذه الصراعات التي تقوى وتسيطر وتفرض قوانينها وتفسيراتها تارة ، وتضعف وتترأخي وتتداعى رموزها تارة أخرى ، وهي تتسم بالكثرة والتنوع والتعدد ولا تعرف الارتباط فيما بينها ولا علاقات العلة والمعلول أو الأسباب والنتائج ولا حتى العظائم والدروس . من ثم ، كان على علم التاريخ الذى يخضع لهذا المنظور الجينىالوجي أن يتزود بنظرة الطبيب الذى يفحص الطاقات ويقيس مواطن القوة والضعف ، ثم يحدد العلاج والدواء ، وليس برؤية الميتافيزيقي الذى يمجّد البعيد ويرى الأمانى والوعود .

إن تخلص التاريخ من الميتافيزيقا معناه التخلص من التراث السقراطي كما أسسه ودعّمه أفلاطون ، أى تخليصه من فكرة « الذكرى والتعرف » وذلك عن طريق المحاكاة الساخرة للواقع ، ومن فكرة « الاستمرارية والتراث » وذلك بطمس مبدأ « الهوية » التى تقوم عليها ، وأخيراً من فكرة « المعرفة » وما يرتبط بها من مفهوم « الحقيقة » الذى تقوم عليه المعرفة التاريخية . ومعنى ذلك فى نظر نيتشة ، كما يذهب فوكو ، هو السخرية من « النماذج المثالية » التى تقدم للغربى على أنها شخصيات حقيقية تجسد مطامحه وآماله وأحلامه على شاكلة « البطل الرومانى » الذى تجسد الثورة الفرنسية أخلاقياته الصارمة فى الفداء والتفانى والزهد ، أو على شاكلة الصورة الوهمية « للفارس » المغوار المدافع عن الأرملة والفقير التى تنعقد حولها أحلام الرومانسيين ، ونحن هنا لسنا إلا بصدد بعض الأمثلة من نماذج وهمية أخرى كثيرة تخترعها العامة وتغلبها عقول المفكرين ملء فراغ « الهوية » المزعومة ، وإلا أمام أقنعة زائفة لستر الصراعات والتناقضات العميقة التى تتنازع تاريخ كل أمة ، والتى على المؤرخ أن يبرزها وأن يكشف عن عنف التحيزات والتحزبات والشهوات والعواطف الجياشة التى تقف وراءها .

ويخلص فوكو إلى أن « إرادة المعرفة » التى تحرك التاريخ ، فى تصور نيتشة ، ليست إلا إرادة القوة نفسها فى نزعتها إلى السيطرة وإحكام قبضتها على الأحداث . ومن ثم ، هي تقوم بالضرورة على الظلم وعلى دوافع علوانية

بجته ، ولا تسعى قط إلى تأسيس حقيقة موضوعية . إن المعرفة لا تبعد ، في الواقع ، عن جذورها المادية الأولى ، ولا ترتقى ، كما نظن ، مع التأمل النظرى أو تطور حاجات العقل ، كما أنها لا تهدف إلى تحرير الانسان أو تأكيد ذاتيته ، بل على العكس إن شهوة المعرفة تهدد وجود الانسان نفسه طالما هى لا تتورع عن التضحية به فى سبيل تقدم العلم ، وهكذا ينتهي نيتشة ، كما يقول فوكو ، بقبول ما كان يرفضه وهو التضحية بالحياة وحركتها فى سبيل « إرادة المعرفة » التى لا تحدّها حدود .^(٨)

وليس من شك فى أن هذا الكلام ، الذى يرد إلى نيتشة أصلا ، ليس بغريب على مذهب فوكو نفسه ولا على طريقته فى التفكير . ذلك أن إرادة المعرفة هى إرادة القوة وهى إرادة الرغبة ، والفرق الوحيد الذى يميز بين هذه النزعات أو الدفعات الثلاث هو أنه لا القوة ولا الرغبة تستطيعان أن تظهرا إلى حيز الفعل إلا عن طريق المعرفة والخطاب . الا أن بروز كل من القوة والرغبة عبر الخطاب لا يكون على شكل انطباعات وانعكاسات دلالية ، والا كان ذلك يعنى أنهما مجرد حالتين من حالات الشعور الراكدة أو مجرد موقفين معبرين أقرب إلى الجمود منهما إلى الحركة والحياة . إن القوة والرغبة يعملان ، فى واقع الأمر ، داخل الخطاب كنقاط ارتكاز استراتيجية لا تكف عن اجراء عمليات توزيع وترتيب وإعادة توزيع وصياغة ، ولا تكف أيضا عن التعرض لانكسارات وتصدعات ، وكل ذلك من خلال تنظيمات لغوية وموضوعية ومفهومية متعددة المظاهر والاشكال .

من ثم ، إذا كانت المنهجية الأركيولوجية تقوم أساسا على تناثر المنطوقات الخطائية ، وإذا كانت المنهجية الجينيولوجية لا تستطيع أن تستشف الجذور الأولية لقيام علاقات القوى وتأرجحها بين حركات السيطرة والتسلط تارة ، وحركات الضعف والتهالك والانحلال تارة اخرى ، إلا من خلال عمليات من البعثرة والتشتت ، فكيف يستطيع الكاتب تنظيم العملية المعرفية نفسها ؟ وعلى أى أساس يتم له إعادة توزيع العناصر المختلفة ، بل وبقايا العناصر التى ينتزعها من سياقاتها وتكويناتها الخاصة سواء كانت هذه تنتمى إلى مجال الممارسات

الخطائية أو إلى مجال المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية أو الادارية ؟ إن ذلك لا يتحقق له ، فى واقع الأمر ، الا عن طريق مايسميه الكاتب « بالتشكيلات » أو « التجهيزات » (dispositifs) ، وهي ضروب من النماذج المعرفية أو المؤسسية التى يقوم بينها أو اختيارها على أساس من المعطيات التاريخية أو الاجتماعية أو الفكرية التى لا تتطابق عادة مع آراء وتصورات المتعاملين معها سواء أكانوا فى مركز القيادة والتأثير أو فى مركز الخضوع والطاعة والتطويع . إن هذه التشكيلات ، كما يلفت نظرنا إلى ذلك دولوز^(٩) ، تلعب دور النظم (régimes) التى لا تحكم المعطيات أو المفردات نفسها بقدر ماتحكم عملية صياغتها (énonciation) بحيث تبرز قدرتها على التغيير والابتكار والتحويل إلى تشكيل آخر ، أو عدم قدرتها على ذلك ، وهو ماؤدى إلى ضروب من الانكسارات والاختفاقات وإعادة توزيع العناصر ، من ثم ، فى تشكيلات مرتدة .

ولعل أهم هذه التشكيلات التى يعتمد عليها فوكو فى ممارساته النظرية هي التشكيلات المؤسسية كنظام العزل نفسه الذى يوظفه فى وصف عمليات اجرائية متعددة من العزل والاقصاء والقطع والاستبعاد ليس فقط على مستوى الأحداث (أنماط العزل الفعلية والخيالية فى السجون والملاجيء والمستشفيات) وإنما كذلك على مستوى بناء الخطاب النظرى ومادته التصويرية نفسها من الاستعارات والكنائيات التى توجه خيال القارئ ، وكنظام « البانوبتكون » الذى يستخدمه كنموذج مولد لعمليات من المراقبة والانضباط التى لايناط بها فقط محاصرة السجين ، وهي عملية سلبية بحتة ، وإنما إعادة بناء شخصيته ودمجها من جديد فى نظام السوية الذى يقوم عليه المجتمع . وربما كان « التشكيل الجنسى » الذى ابتكره فوكو ابتكارا ، هو أخصب هذه التشكيلات قاطبة ، وذلك ليس بما يتيح له فحسب من إعادة توزيع كامل لمعطيات معروفة ومألوفة ، وإنما بما يوفره له ، بالأحرى ، من إمكانيات ساعدته على قلب نظرية « القمع الجنسى » التى ينادى بها الماركسيون — الفرويديون ، وعلى تفكيك « الصورة الخطائية — القانونية »

التي تأخذها الأحداث التاريخية والاجتماعية في ذهن الأغلبية من المؤرخين الأوربيين .

ذلك أن القول بأن هذا « التشكيل الجنسي » قد استطاع ، خلال القرن الثامن عشر الفرنسي ، أن يُحول بنية الزواج من نظام بحث للمصاهرة إلى نظام يقبل بنقل العاطفة واشباع الجنس إلى داخل العلاقات الزوجية ، أمر يسمح لفوكو بالادعاء بأن المجتمع لم يعد ينظر إلى الجنس من منظور الخطيئة والسقوط ، ولا من خلال الصورة الشرعية التي تنظمه على مستوى المسموح والممنوع أو من حيث درجة القرابة والوضع اللائحي للأفراد ، ولا ، أخيرا ، كخطر يهدد استمرارية الأوضاع الاجتماعية ودوام نظم نقل الملكيات والثروة . ومعنى ذلك ، في نظر الكاتب ، انه اذا كان نظام المصاهرة يرتبط بالاقتصاد بسبب وظيفته المألوفة في كل المجتمعات وهي نقل الثروات والممتلكات والحفاظ على التركيبة الاجتماعية السائدة ، فان « الجهاز » أو التشكيل الجنسي المبتكر يؤدي الغرض نفسه ، ولكن بواسطة وسائل أخرى متعددة وهي الاهتمام بالجسد وعمليات التكاثر والصحة والسكان ، والحرص على اقامة نظام كامل من المعرفة بأسراره ودقائقه الخفية بفضل استخدام تقنيات موازية لما ابتكرته الكنيسة في اطار طقس الاعتراف والتوبة والغفران الذي لم تكف عن بثه ونشره بين جميع الفئات والطبقات الاجتماعية .

من ثم ، اذا كانت عملية الاهتمام بالجسم من قبل السلطة لا يمكن أن تتم من غير تراكم معرفي أو تكوين مخزون من المعلومات والخبرات الدقيقة ، وهو مانبت اليه ، ولكن من منظور الارشاد الروحي والديني التقنيات المختلفة التي تستخدمها الكنيسة في معرفة وتحليل الخطيئة والغواية ، فإنه يصبح من الصعب القول بنظرية القمع الجنسي ، ذلك أن القول بالقمع الجنسي من قبل السلطة بدعوى الحفاظ على الطاقة العمالية بهدف الإنتاج قول ينطلق أساسا من نظرة « طبيعية » بحثة للجنس ، كما يتعارض مع الاشكالية التاريخية التي يطرح فوكو الجنس من خلالها ، طالما أن الجنس في حد ذاته لا يخرج عن كونه وظيفة

بيولوجية عامة لا تميز لها ولا حضور إلا من خلال التنظيمات والتشكيلات الاجتماعية — التاريخية التي تضيف عليها دلالاتها الفعلية كممارسات حضارية وسلوك . أضف إلى ذلك أن قضية الاهتمام بالجسم أو الجسد من الناحية الجنسية لا يجب النظر إليها عند فوكو بمعزل عن وظيفة الجسم من ناحية عمليات الضبط (discipline) التي يبرزها في تحليلاته لنظم العزل وقيام السجن كمؤسسة إصلاحية إبان القرن الثامن عشر .

إلا أننا لو فكرنا جيداً في خلفيات موقف فوكو من نظرية القمع الجنسي في تاريخ المجتمع الغربي الحديث لوجدنا أن رؤيته الخاصة ليست ، في واقع الأمر ، إلا الوجه المعكوس لهذه النظرية ، وذلك لعدة أسباب مختلفة ، وإن تداخل بعضها ببعض بشكل واضح . ففوكو يرفض نظرية القمع لأنه يرفض على السواء مبدأ التفسير الطبيعي أو البيولوجي للجنس الذي يمثله كل من رايش وماركيوز بالذات خير تمثيل ، ومبدأ التفسير القانوني والرمزي الذي لا يفصل عملية خرق قواعد التحريم عن نص التحريم نفسه ، وهو مبدأ كان يقبله في البداية على أساس أن التحريمات وخرقها لا يمكن أن تنشأ إلا من خلال علاقات رمزية ، ثم انتهى إلى استبعاده مع رفضه لنظرية « لا كان » (Lacan) في التحليل النفسي التي اعتبرها بآخرة نوعاً من الاسقاط على واقع الممارسات الفعلية .

يبقى السبب الأخير وهو ربما الأهم لأنه ينبع من تحول نظرية فوكو نفسها بعد دمجها لمنظور السلطة بتحليلاته الأركيولوجية للخطاب . ذلك أن فوكو كان ينطلق في تحليلاته الأولى للحقول المعرفية المختلفة ، التي تكونت من خلالها العلوم الانسانية الحديثة ، من منطلقات سلبية بحتة كعمليات العزل والاقصاء والتحريم والمنع والقمع إلى آخر هذه الاجراءات التي كانت تشكل ، في نظره ، الخلفية المكبوتة الضرورية لقيام النظم العقلانية الحديثة . غير أنه ابتداء من دراسته عن نشأة السجن ووظيفته في القانون الأوربي الحديث أخذ يدرك الدور الايجابي الذي تلعبه ممارسات الضبط الكامنة خلف الواجهة الجزئية الرادعة للقانون في بناء وبلورة معايير انضباطية وتنظيمية سيكون لها بالغ الأثر

في تشكيل ركيزة المجتمع الغربي الحديث . إن هذه المعايير سوف تحول الوظيفة السلبية لنظم الردع والضبط من عملية إيقاف وعزل وإعاقة وحبس إلى عملية نشر وتوزيع لميكانزمات وطرائق نشأت وتبلورت داخل المؤسسات العقابية والإصلاحية (السجون والملاجيء والأصلاحيات) والمؤسسات التربوية والتعليمية والتدريبية (المدارس ، الورش والمعسكرات) وأخيرا داخل المؤسسات العلاجية (المستشفيات والمصحات) ، وذلك بحيث تشمل المجتمع بأسره وتضفي عليه ، من جراء ذلك ، نوعا من التناسق والاتساق والتكامل . ولعل الأعجب من ذلك ، كما يشير أحد الباحثين ، هو أن عملية التطويع الجماعي ، التي كانت تشكلها ظاهرة انتشار نظم الضبط وتأصيل الروح المعيارية الملزمة لها ، لم تكن تستبعد الأفراد . بل على العكس ، إن هؤلاء ماكانوا ليفلتوا من قبضتها ولكن ليس من حيث كونهم أشخاصا وإنما كأعضاء ووحدات تدخل في تنظيمات وتشكيلات لا تقوم على اعتبارات شخصية وإنما على مبادئ تنظيمية وتقنيات فعالية ظاهرية بحتة . (١٠)

لا جرم ، من ثم ، أن يسخر « بودريار » من مفهوم السلطة والجنس عند فوكو ، إذ طالما يؤمن كاتبنا بعملية انتشار ميكانزمات السلطة في صورة معايير تنظيمية تشمل جميع الشرائح الاجتماعية ، فإن العلاقات السلطوية تنفتت إلى مالا نهاية وتكاد تنصهر بين تعدد مستويات الضغوط ومستويات المقاومة إلى درجة تختلط فيها رغبة السلطة بسياسة الرغبة (١١) . ومن ثم ، نفهم مقالة فوكو بأن السلطة لم تكبح الجنس ولا الرغبة فيه وإنما ساعدت على انتشاره وإنتاجه في صورة « حقيقة » تمكنها من الهيمنة على الإنسان وتسخيرها لأغراضها وأهدافها . ولعل هذه الفكرة « الانتاجية » التي ينادى بها فوكو ، وإن كان « بودريار » لا يفهم كيف تكون هناك دعوة إلى التحرر من غير وجود نوع من الكبت الأولي ، أقرب إلى طبيعة المجتمع الرأسمالي المنتج ، إذ أن هذا الأخير ، كما ينتج الميكانزمات والتقنيات والسلع ، ينتج كذلك الجنس ويستثمر موضوعات الرغبة ومايثار حولها من طاقة وتوتر وإشغال للخيال من خلال تجارة رابحة يطلق عليها اسم « التحرر » الجنسي .

إن الحرية الجنسية قد أصبحت الآن واقعا في الغرب ، كما أصبحت تجارة منظمة ومدرسة ، تجارة تموضعت من خلالها المرأة وأصبحت بسببها سلعة رائجة تستخدم في شتى أغراض الحياة الاجتماعية ، فهي وسيلة عرض وإعلان وأداة إغراء وجاذبية لاتكف عن إشباع حاجات خيالية و « ضرورات » وهمية لا يكف عن إنتاجها عالم الرأسمالية المتطور من منطلق ترويج السلعة والتفنن في أساليب العرض والبيع . إلا أن فوكو ، بالطبع ، لم يقصد إلى إدانة ذلك ، وإنما على العكس أراد ادانة استخدام السلطة للجنس كوسيلة من وسائل اشغال الناس والسيطرة على أذهانهم . نقصد أنه لم يذن الحرية الجنسية من حيث هي حرية ، بل على العكس إنه يريد تعميق هذه الحرية ورفع كل أنواع الحواجز المقامة عبر التاريخ على طريق الجنس ، وإذا كان يدين شيئا فإنما يدين خبث السلطة كما يدين الوسائل الملتوية التي تلجأ إليها في انتاج ألوان من « الحقائق » الوهمية التي تنسج حول الجنس وتجعل منه موضوعا مطلقا وهو ليس في حد ذاته بموضوع ، وإنما مجرد نشاط عادي لا يخص إلا إشكالية الفرد في علاقته « الأخلاقية » بالآخرين .

إن التحرر ، الذي يسعى فوكو إلى تحقيقه ، هو نوع من التحرر الجندري الذي لا يتم ، في نظره ، إلا بالتخلص من ربة العقد والمركبات النفسية التي نسجها التحليل النفسي حول « دخيلة » الانسان ، وبالذات من نظرية « لا كان » التي تجعل من الرغبة مرادفا لنقص جندري يخص الواقع الحضارى للانسان ، هذا الواقع الذي يسبق ، في نظره ، ويفسر مشاعر وأحاسيس الظلم الاجتماعي والقهر السياسي ، والذي لا يمكن إشباعه ، من ثم ، الا عن طريق الأحلام . الا أن الذي سيقوض دعائم « اللاكانية » ليس هو فوكو ، وإنما صديقه النيتشوى « دولوز » الذي ينقل الرغبة من مستوى « النقص » الى مستوى الفعل « الايجابي » على طريقة نيتشة ، وذلك بانتزاعها من المنظور الماركسي الذي يربطها بعلاقات الانتاج والأيدولوجيات الملازمة لها ، وكذلك من منظور اللاشعور التي يردها اليه فرويد ، لربطها بمبدأ « ارادة القوة » النيتشوى . من ثم تصبح الرغبة ، على مستوى الفعل الايجابي ، رغبة إنتاجية

فعالة أى رغبة فى السلطة ، وعلى مستوى رد الفعل ، رغبة فى القهر ، وهي ما تبرزه . من المنظور النيتشوى أخلاقيات العبودية عبر قيم الطاعة والزهد والتفاني والتضحية بالذات ، وهي نفس القيم التي سيبلورها التحليل النفسي فى أشكال كثيرة وعلى رأسها ، من غير شك ، عقدة الذنب الأوديبية^(١٢) . من ثم نفهم ثورة فوكو على التحليل النفسي وعلى آخر رموزه الشهيرة « جاك لا كان » ، كما نفهم محاولته إبراز اشكالية « جنسية — اخلاقية » بعيدة كل البعد عن المنظور النفساني .

وليس من شك فى أن إبراز دور التحليل النفسي فى الحفاظ على معايير السوية ، التي لا تشكل ، فى نظر الكاتب ، إلا نوعا من الامتداد لمعايير الانضباط التي أنتجتها مؤسسات الدولة إبان قيام مأسماه بنظام « السلطة — الحيوية » (bio-pouvoir) فى القرن التاسع عشر ، هو الذى يفسر لنا الدعوة إلى مناهضة الطب النفسي الوضعي وإلى تحرير مفهوم المرض العقلي من إسار التشخيص الواحدى الجانب الذى يسقطه الطبيب على مرضاه . ومن ثم ، ليس بغريب أن يربط فوكو بين الوظيفة الدفاعية المناطة بعمل المحلل النفسي وبين الدور « الأركيولوجي » الذى لعبته تقنيات الاعتراف ومحاسبة الضمير فى التمهيد لقيام علم التحليل النفسي . وهكذا يستطيع فوكو أن يبرز دور التقنيات التحليلية سواء عبر النموذج التقليدى للاعتراف أو عبر النموذج الحديث للتحليل النفسي فى تشكيل الرؤية التفسيرية التي ستهيمن طويلا على مفهوم الذات والشعور فى الوعي الغربي . أى أن البحث عن « حقيقة » الذات فى إطار الصراع بين عالمين متعارضين : بين عالم الطبيعة والغريزة والدفعات العمياء والهدامة من جهة وعالم الحضارة والمعيارية والسوية من جهة أخرى ليس إلا نتاجا لهذه التقنيات التاريخية .

لقد كان على فوكو أن يضع حدا لهذا المفهوم الدلالي — التفسيري للذات ، كما كان عليه أن يقضى على كل التصورات الانعكاسية التي تجعل منها مجرد تعبير أيديولوجي لعلاقات الانتاج أو جزءا من عملية الشعور وإدراك العالم ، كما كان عليه أن يستبعد من دراسته للمجتمع ، الذى تشكل تقنياته

ومعايير الخلفية العقلية التي تبرز من خلالها الذات ، نموذج « الشرعية القانونية »^(١٣) الذى يحجب دراسة عملية توزيع السلطة نظرا لبلورته لدور الدولة ومؤسسات الحكم وإهماله لعمليات المقاومة والمعارضة التي تقابلها حركة السلطة في مختلف وحدات وتكوينات الجسم الاجتماعي . ذلك أن حصر دراسة عملية السلطة في نطاق الدولة وهيمنة الطبقات المتحركة في عملية الإنتاج وتوزيع الثروة القومية تحدد الرؤية العامة للمجتمع في إطار ثنائية لا يمكن تجاوزها ، وهي ثنائية القمع ومعارضة القمع وثنائية التحريم وخرق التحريم . وليس من شك في أن هذه الرؤية تعمل على تبسيط علاقات القوى المتصارعة والدور المركب الذى تلعبه على مختلف مستويات الحياة الاجتماعية . كما أنها تفرض على موضوع البحث بعض التوجهات النظرية التي تملأها على الباحث قناعات معينة بفلسفات مسبقة لتفسير التاريخ ، وهى فلسفات تُسَقَطُ ، في الواقع ، على الممارسات الفعلية للسلطة في المجتمع .

أضف إلى ذلك أن عملية إبراز الوظيفة الايجابية التي تهدف إلى تحقيقها التشريعات القانونية لا تبرز إلى حيز الوجود إلا بمحاولة تجاوز صياغاتها الظاهرة التي غالبا ماتعكس الصورة المثالية التي يحاول أن يرسمها كل مجتمع لنفسه . لا جرم ، من ثم ، أن نرى كل دساتير العالم تقر مبادئ الحق والعدالة واحترام حقوق الانسان وحرياته الأساسية ، وإن كان ذلك لا يعبر ، إلا في أدنى الحدود ، عن الواقع الفعلى للممارسات القانونية . وليس المقصود هنا ، بالطبع ، من الوظيفة الايجابية إلا الحتميات الاجتماعية والضرورات التاريخية الفعلية لعلاقات القوى التي يخدمها القانون وإن اتخذ في صياغته ، كما هو مألوف ، طابع العالمية والشمول .

إن تحرير واقع الممارسات الاجتماعية من الإطار القانوني ، الذى تبرز من خلاله عملية اضافة الشرعية على دور السلطة ، يتيح لفوكو تحرير هذه الممارسات من فكرة القمع والقهر التي كانت مسيطرة على أبحاثه الأولى حول تاريخ الجنون ونشأة مفهوم الأمراض العقلية ، وإبراز عمليات بث وانتشار

تنظيمات وآليات ومعايير الضبط والعقلانية التي فرضتها الظروف التاريخية لبناء وترشيد الدولة الأوروبية الحديثة . ولاشك أن انتشار مثل هذه الآليات يعمل على دمج الأفراد من خلال عمليات ترشيد دقيقة وبالغة الخصوصية ، وهذا هو ما حاول الكاتب أن يبرزه من خلال تحليلاته لبعض التجارب التاريخية الدالة مثل الجنون والمرض والسجن والجنس . إلا أن عملية الدمج هذه لا تتم ، في الوقت نفسه ، من غير إحداث مجموعة لا تحصى من المقاومات وعلاقات الصراع التي غالبا ماتدخل في مواجهات « غير منظمة » ، مع أشكال السلطة . إن هذه المواجهات ، التي لم تصل بعد إلى حد التنظيم والثورة ، هي التي تعنى فوكو بآخرة نظرا لما تحتويه من امكانيات خلق التنوعات الفردية وماتضمنه من ابتكارات تكتيكية وطرائق متنوعة للمقاومة قد تكون في صورة تحالفات وتضامانات ضد « الامتيازات » الفئوية أو المعرفية وقد تكون نوعا من المقاومة الراضية للتفسيرات الايديولوجية أو ، باختصار ، « للطريقة التي توظف بها المعرفة وتدار وفقا لعلاقتها بالسلطة » . (١٤)

معنى ذلك أن فوكو بعد دراسته للممارسات الاجتماعية — السلطوية المختلفة في تطويعها للفرد وإبرازه في صورة موضوعية بحته كشيء قابل للمعرفة والتفسير والتحليل أخذ يعنى بإبراز الجانب الآخر من الفرد وهو إنتاج ذاتيته وحقيقة هذه الذاتية كمحصلة لتداخل علاقات الضبط والتطويع بعلاقات المقاومة التي يظهرها الافراد . ومن هنا يتبين لنا أن هناك ، كما يذهب فوكو ، صورتين للفرد قد تم ظهورهما في العالم الغربي : صورة الفرد الخاضع تماما لضوابط السلطة والمتطابق مع معاييرها ، وصورة الفرد المتمسك بهويته ، الواعي بها . ويعتقد فوكو أن الصراع من أجل الحفاظ على هوية الفرد تبدأ مع حركة الاصلاح الديني المعروفة بالبروتستانتية إبان القرن السادس عشر ، وإن كان من المعروف أن بروز الروح الفردية في فرنسا لم يتبلور إلا على إثر التصدعات الكبرى التي أحدثتها الثورة الفرنسية في البنية الطبقية الجامدة التي ورثها المجتمع الفرنسي عن العصور الوسطى .

ويعتقد فوكو أن السبب الرئيسي في شحذ هذه الروح الفردية هو الطابع الشمولي أو الطبقي الصارخ الذي اتخذته جهاز الدولة في مواجهته اليومية للواقع الاجتماعي ، كما يعتقد أن الدولة قد عملت منذ القرن الثامن عشر على تبنى مايسميه بـ«سلطة الرعوية» ، التي كانت لها وظيفتها التعليمية والتهدئية الخاصة في قلب الكنيسة المسيحية ، وذلك بعد تعديلها وتحويلها إلى نوع من الرقابة الصحية على المواطنين وإلى نوع من الاهتمام برفاهيتهم وسعادتهم على هذه البسيطة . وليس من شك في أن أهم أسباب هذا الاهتمام هو فطنة الدولة الحديثة إلى دور السكان والصحة العامة في بناء قوتها وتدعيم الثروة الوطنية . ومن الواضح أن مايقصده فوكو بالسلطة الرعوية ليس الا مجموعة السياسات الاجتماعية التي ترسمها كل دولة رشيدة لنفسها بغرض تحقيق أهدافها بصورة منظمة ومخططة . الا أن المصلحة العامة كانت غالبا ماتختلط في هذه الأزمنة السابقة على قيام الدولة الديمقراطية المعاصرة ، التي لاتقلت بدورها من الشكوك والانتهاكات ، مع مصلحة الطبقات الثرية المهيمنة على زمام السلطة . مهما يكن من أمر ، فإن هذه السلطة الرعوية لم تكن حكرا على الدولة وحدها اذ أنها انتقلت ، وفقا لما يذهب اليه فوكو من انتشار آثار السلطة في الجسم الاجتماعي كله ، إلى أجهزة البوليس والأمن والمؤسسات الاجتماعية والتربوية والطبية ، بل وإلى الأسر نفسها عن طريق التوعية والوعظ . ولقد استهدفت هذه السلطة ، بغرض السيطرة على الأفراد ، جمع البيانات اللازمة حول موضوعات ذات طابع « كمي » واحصائي كالاقتصاد والسكان وأخرى حول موضوع ذي طابع « تحليلي » كشخصية الفرد . ومن ثم يدعو الكاتب إلى التخلص من كل أشكال الذاتية المتوارثة عبر القرون وذلك بقدر ماتمثل هذه الذاتية المفروضة إحدى الوسائل الخبيثة التي استخدمتها الدولة الحديثة ، تحت ستار العقلانية وتحديث قوة الدولة ، في استعباد الأفراد وإخضاعهم لسيطرتها . (١٥)

ولكن ياترى ماذا يقصد فوكو بحديثه عن الفرد وبضرورة تحريره ، من ميكانزمات الضبط والتطويع ؟ هل هو يقترب في مفهومه من نظرات ماركس

وفير اللذين ينسبان ، كما يقول الباحث الايطالي « بيزورنو »^(١٦) الى علاقات الانتاج أو الوظائف التنظيمية دورا أساسيا في تشكيل الفرد واعاقته عن التطور أو النمو وفقا لرغباته الخاصة ، أم أن منظوره يختلف عن رؤيتهما ؟ في الواقع ، إن رؤية فوكو سوف تختلف كثيرا عن رؤية ماركس وفير ، وذلك لأن هذه الأخيرة تفترض ، مهما يكن دور الميكانزمات الأولية ، صورة مسبقة عن « انسان » حقيقي له مصالح ومطامح فعلية ، وإلا لم يكن هناك معنى ، بالنسبة للماركسيين مثلا ، لمفهوم « الضمير الزائف » .

لقد أوصى فوكو ، كما لاحظ ذلك الباحث الايطالي ، بعدم اعتبار الفرد مجرد « نواة » أولية سلبية تفعل بها السلطة ماتشاء وتشكلها بطريقة « عشوائية » . أي أن الفرد ، في رأي كاتبنا ، ليس سابقا على السلطة ، وإنما هو إحدى « آثارها الأولى » كما يجب أن يقول . ويخلص « بيزورنو » من ذلك إلى أنه يجب استبعاد تفسير الفرد على أنه « ذات فاعلة ، ثابتة الهوية » أو اعتباره إحدى « المعطيات » التي علينا أن نسلم بها مسبقا في أي بحث تجريه عن الانسان . على هذا النحو ، يبدو الطابع الاتفاقي البحت لمفهوم الفرد عند فوكو ، فهو يجب أن يخضع مثل غيره من الأحداث الأركيولوجية ، كما يقول « بيزورنو » ، لعمليات التشتيت والتناثر الضرورية لفك كل الارتباطات والتراكمات التي يقيمها حوله الشعور العام في كل عصر .^(١٧)

وهكذا تبرز لنا الصورة الوظيفية المحضة للفرد عند فوكو . وذلك يرجع ، من غير شك ، إلى المفهوم الاستراتيجي الأساسي الذي يبنى عليه الكاتب تصوراتهِ للمجتمع ولعلاقات القوى التي تحركه . معنى ذلك أن فوكو لا يرى الظواهر الاجتماعية إلا من خلال عمليات تكتيكية ومناورات تتصارع فيها القوى وتتشكل على إثرها السلطة ولكن من غير أن تصل قط إلى مرحلة نهائية وحاسمة وإلا فقدت معناها كعلاقة قوة لا تقوم أو تستمر إلا بوجود حركة مقاومة لا تكف عن مناوئتها . وليس من شك في أن مايرمي اليه فوكو من ذلك هو تجريد مفهوم الفرد من كل عمليات التشكيل التي قامت بها السلطة ، عبر التاريخ الحديث ، لاضفاء مضامين وأشكال معينة على الفرد بغرض تثبيتته

في صورة هوية محددة ومستمرة ودبجه باطار مرجعي من النظم والقواعد المعيارية التي ترسم له حدود المسموح والمعقول والمقبول ، بحيث يعتبر أى خروج على هذه الحدود نوعا من المروق والجنون والجريمة . وبالطبع ليس المقصود بذلك هو أن الفرد يستطيع أن يعيش خاليا من كل « مضمون » وبعيدا عن كل تأثير اجتماعي أو اقتصادي أو ثقافي وإنما المقصود أن الفرد ليس الا حصيلة هذه المؤثرات أو الموجهات ، التي يلعب التاريخ في تخصيصها الدور الرئيسي والحاسم ، ولكن مع فارق بسيط وإن كان بالغ الاهمية ، وهو أن الفرد في رد فعله تجاه قوى السلطة الضاغطة عليه يتميز إلى حد ما بأسلوب رد فعله ، أى بطريقة تجاوبه أو رفضه .

إن هذه الطريقة ، التي نشير اليها ، هي نفس القدرة التي تحدث عنها فوكو بصدد الدعوة إلى « الانفكاك » عن الأفكار والمفاهيم التقليدية الشائعة بغية تأكيد الذات وزيادة التعرف على النفس من منطلق المغايرة . إن الفردية تكون ، من ثم ، في عدم التطابق مع الآليات الاجتماعية والسلطوية التي تميل إلى انتاج سلسلة من الكائنات « المتجاوبة » مع أهداف السلطة وعلاقات الهيمنة . ولاشك أن إبرازها أو تحريرها من قبضة المعايير السائدة ليس معناه الا تحقيق مواقف نقدية من السلطة الحاكمة .

إن هذه المواقف النقدية ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة العمل الفلسفي نفسه عند فوكو . ذلك أن فوكو لايعنى في دراسته التحليلية للماضي بدراسة التاريخ من أجل التاريخ وإنما من أجل تفسير وتوضيح بعض إشكاليات الحاضر . ولكن بما أنه ، كما يقول راشمان ، لا يؤمن بالعلاقات السببية ولا باستمرارية التاريخ ، فإنه لايرى في الحاضر مجرد نتيجة للماضي وإنما يرى فيه إحدى الاحتمالات الممكنة المتولدة عنه أو إحدى الحالات الخاصة التي قد تم تحقيقها^(١٨) . من ثم ، فإن الغرض من دراسة التاريخ فيما يخص بعض المؤسسات الغريبة ، التي يرى فيها الكاتب ضربا من القبلية التاريخية لبعض الممارسات السلطوية الحالية ، ليس هو الوعظ أو التثريب وإنما افساح المجال لامكانية التعرف على أشكال أخرى محتملة من التطور أو الحدوث لأن حركة التاريخ ، في نظره ، لاهي

حتمية ولا منطقية ولا غائية ، وإنما مجرد حصيلة لتدافع وتصارع عفويين لعلاقات القوى . ولا شك أنه بهذه النظرة المتحررة من أغلال الماضي يمكن إصلاح الحاضر وتصويب مساره ، ولكن ذلك لا يتم إلا باليقظة المستمرة والمقاومة العنيدة لعمليات الخداع الأيديولوجي وعمليات الإدماج اليومي التي تمارسها ميكانزمات السلطة ومعاييرها التنظيمية تجاه الأفراد والجماعات .

ولعله من الغريب حقا أن يكون فيلسوف « موت الانسان » ، هذا الوهم الذي ابتكرته ابستمولوجيا القرن التاسع عشر على أثر تصدع مبدأ « اللا محدود » الذي قامت عليه نظرية التمثيل في العصر الكلاسيكي ، هو المعنى بتحرير الفرد وإنقاذه من سجن الميكانزمات الاجتماعية والحتميات السلطوية . أليس هذا الفرد هو هذا الظل عينه الذي سطع على خلفيته الرمادية نور العقل الكلاسيكي ، وهذا الصمت الذي أراد كاتبنا أن يعطيه الكلمة عبر غمغمات الجنون . إن كل ما استبعدته المعارف العقلية لتحقيق وضعيتها كعلوم ذات مردود عملي أو نفعي وكل ما استبعدته السلطة من خلال نظم الضبط وآليات التنظيم يعود إلينا في شكل ذات تحاول ، بالرغم من كل ماتعرضت له من ضغوط تاريخية ، تحقيق نفسها في شكل من أشكال السلوك أو في أسلوب من أساليب الوجود . إن الذات التي نحن بصدددها هي أشبه بمنطقة الظلال التي لم تصلها بعد أضواء العقل والعلم ، وهي التي تظل ، من ثم ، منطقة المخاطرة واللامتوقع بالنسبة للسلطة التي تسعى ، بحكم وظيفتها ، إلى بسط سيطرتها على كل أبعاد الانسان سواء في صورته الاجتماعية أو الفردية . إلا أن الذات ، من هذا المنظور ، تظل الوجه الآخر من السلطة ، هذا الوجه الذي يبقى قابعا في عتمته طالما لم يدخل بعد في حقل المعرفة — السلطة وفي شبكة ممارساتها الخطائية المشروعة .

غير أن فوكو قد قرر بأخيرة أن يعنى بالقاء الضوء على الذات نفسها ، لا على الذات كاحدى الافرازات السلبية للسلطة وإنما على وجودها كحقيقة واقعة في قلب الممارسات الأخلاقية . ولقد أراد كعادته أن يختار مجالا محددا

ليبرز فيه الدور الخاص ، بل والبالغ الخصوصية للذات كحقيقة أخلاقية .
وكان هذا المجال هو الجنس بلا منازع لما له من أواصر وثيقة ، لأسباب تاريخية
بعينها أهمها تعميم ظاهرة طقس الاعتراف ونشأة علم التحليل النفسي ، بقضية
حقيقة النفس البشرية في الفكر الغربي . معنى ذلك أن اهتمام فوكو بتحليل
الذات من خلال موضوع الممارسات الجنسية كان مرتبطا ارتباطا وثيقا بقضية
الحقيقة . الا أنه ربما كان الاهتمام بالحقيقة هو نفسه جزءا من اهتمام الكاتب
بعلاقة الجنس والذات بالسلطة . غير أن الفترة الأخيرة من حياة الكاتب
كانت ، على كل حال ، مكرسة بصورة واضحة لدراسة مأسماه بقضايا
« الاهتمام بالذات » .

خلاصة القول في ذلك أن موضوع دراسة الجنس كان له شقان عند
فوكو : شق خاص بنشأة نظام « السلطة — الحيوية » (bio-pouvoir)
وما يؤدي اليه من عمليات تنظيم السكان وما يولده أيضا من افرازات
أيدولوجية خاصة بتحسين النسل والموضوعات العرقية ، وشق آخر يتصل
بقضية العلاقات الحميمة التي تنشأ بين البشر حينما يتم للانسان تجاوز النشاطات
البيولوجية البحتة ، وهو ما يطرح علينا قضية الحقيقة والذات التي سوف نحظى
باهتمامنا في هذه الخاتمة .

ان ارتباط الحقيقة بالذات لا يأخذ ، عند فوكو ، شكل العلاقة المألوفة
التي نراها تربط بين سلوك الإنسان وبين الغايات المنشودة من هذا السلوك .
من ثم ، فهو لا يأخذ في الاعتبار القيم المفارقة التي توجه هذا السلوك وتضفي
عليه طابعه الأخلاقي ، وذلك بالقدر الذي لا تجعل فيه الفعل يفنى في آنيته
المباشرة . بل على العكس من ذلك تماما ، إنه ينطلق من الأرضية النيتشوية التي
لا تضفي قيمة الا على الفعل نفسه في عشوائيته أو عفويته المحضة ، أي الفعل
في تأكيده لذاتية صاحبه وفي تأكيده ، من خلال هذه الذاتية ، لإرادة الحياة
الأولية التي تجب كل إرادة . وليس من شك في أن هذه « المسلمة » الأولى هي
التي تشكل ، في نظرنا ، الموقف الأساسي لفوكو من واقع الغرب الأخلاقي ،

كما تفسر نفوره العميق من كل نظام القيم والمثل التي تؤكد هذا الواقع وتثبتته عن طريق تطويع الفرد وصبه في قنوات موجهة وإن اتخذت أشكال العقلانية والتنظيم من جهة وأشكال الحقيقة الأنطولوجية — النفسية من جهة أخرى .

الا أن هذه « الحقيقة » ليست الا مجرد مسلمة يقبلها فوكو ضمنا اذ أن أى اختيار لا يحتاج ، من المنظور النيتشوي نفسه ، الى تبرير منطقي أو عقائدى طالما أن كل الحقائق أولية كانت أو غير أولية هي بالفعل تفسيرات وتقييمات جاهزة . لذلك سنلاحظ ظهور هذه الحقيقة في كتابات فوكو الأخيرة عن اللذة والاهتمام بالذات عند اليونان في شكل خلفية أخلاقية وجمالية مسقطه على الفكر اليوناني نفسه ، بينما هي لم تكن تبرز من قبل عبر الممارسات الخطائية الغريبة التي أفرد لها الكاتب العدد الأوفر من دراساته وتحليلاته الا من خلال بروتوكولات وقواعد محددة « للقول — الحق » ، كما يقول « بول فين » . (١٩)

نريد أن نقول ، بعبارة أخرى ، بأن هناك صورتين للحقيقة عند فوكو : صورة ذاتية محضة وثيقة الصلة برؤيته للفعل الانساني الحر ، وهي التي سيقدمها لنا بطريقة إيجابية عبر النموذج الأخلاقي — الجمالي للسلوك اليوناني — الروماني ، وصورة أخرى إجرائية بحثة لا قيمة لها الا داخل الانساق المعرفية — السلطوية والحقول الخطائية المتصلة بها التي توظفها بطريقة قبلية مقننة ومحددة . . وليس من شك في أن هذا المفهوم الأخير للحقيقة لا يشكل في حد ذاته سرا مستغلقا ، اذ أنه من المعروف أن كل أشكال السلطة ، سواء حاليا أو عبر التاريخ ، تحرص بطريقة معلنة وغير معلنة على تقديم روايتها وتفسيراتها الخاصة ، ليس فحسب للأحداث الجارية وانما كذلك لكل عناصر التراث والتاريخ . الا أنه اذا كانت هذه حقيقة مألوفة ومستهلكة ، فإن الذى يعنى فوكو من تقريرها هو ابراز الدور التاريخي للسلطة في صناعة المعرفة نفسها وتحديد قنواتها ومناهجها من خلال مختلف أنظمة الدولة ومؤسساتها التي لا تلعب دورها المؤثر والفعال في توجيه الرأي العام فحسب ، وانما كذلك في تربية أجيال بأكملها

أما الصورة الايجابية للحقيقة ، وهي التي وسمناها بالذاتية ، فهي لم تعمل قط بصورة معلنة أو على الأقل صريحة ، ذلك أنها لم تبرز خلال الاعمال العديدة التي كرسها الكاتب لنقد مؤسسات الدولة الليبرالية الحديثة الا بطريقة تلميحية غير منظمة ، وذلك ربما لارتباط هذه الصورة ، كما نراها في دراسة الكاتب عن « تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي » ، برواسب المنهج الفينومينولوجي الذي كان لا يزال مستحوذا على عقله حينذاك ، وربما أيضا لأن هذه الصورة لم تكن تشكل معالم واضحة ومتكاملة نظرا لارتباطها بالجوانب السلبية البحتة التي قامت على أنقاضها العقلانية الديكارتية ثم المنهجية العلمية الوضعية التي تلتها إبان القرن التاسع عشر . مهما يكن من أمر ، فإن هذه الصورة « الغائمة » لحقيقة الانسان الأولية ، التي عملت السلطة العقلية والموضوعية العلمية على كبتها ، كانت غالبا ما تبرز عبر لوحات تأثيرية يربطها الكاتب ببعض الموضوعات الأدبية والفنية التي تثير فينا لواعج الحسرة وعوامل الدهشة والتأمل العميق . ولقد كان لهذا العامل « التأثيري » دوره الفعال في خلق نوع من التعاطف مع الأشكال المطحونة من السليبات الاجتماعية التي عمل العلم على طمس « آدميتها » ودمجها في قوالبه « الباثولوجية » الجامدة .

الا أننا نرى الكاتب ، بعد اهتمامه بتحليل تقنيات التطبيع الداخلي للذات التي ينسبها الى دور المؤسسة الكنسية والتي يزعم بأنه قد تم ترحيلها في أشكال موازية إلى بقية أجهزة الدولة التعليمية والتربوية والعقائية ، يأخذ في اسقاط تصورات « المثلى » للحرية على السلوك الاخلاقي لليوناني القديم . وفي هذا المجال يعمل فوكو على بناء صورة تكاد تكون « مثالية » للأخلاق اليونانية ، وذلك يربطها بمفاهيم ذاتية وإرادية تختلف اختلافا جذريا عن مبادئ الالتزام الاخلاقي التي تضبط السلوك المسيحي . ولقد حاول فوكو ، في البداية ، أن يقيم نموذج اليوناني للأخلاق على أساس من التوافق أو المواءمة بين متطلبات السلطة المدنية ، التي تقع مسئوليتها على عاتق الأحرار ، وضرورات السيطرة على النفس . ثم نراه بعد ذلك يسعى ، بفضل بعض التفسيرات الشخصية للفلسفة الرواقية المتأخرة ، إلى تحويل هذا التوازن إلى نوع من الاحساس

الداخلي البحت باحترام الذات ، وهو ما يدفع الكاتب إلى ربط غاية هذا السلوك بنوع من تحقيق المتعة الجمالية الخالصة أو بتأكيد نوع من السلوك الجمالي في الحياة .

ولقد أخذ على فوكو عدم تقديره لواقع السلطة في المجتمع اليوناني القديم ، وذلك لأن غياب قواعد الالتزام الخلقي لا تعني بالضرورة اختفاء كل مظاهر السلطة وقيام الالتزام على أساس فردى بحت . ذلك أن السلطة ، كما يذهب « ماريو فيجيتي » ، لا تختفي تماما في مثل هذا المجتمع وإن لم تتخذ الصورة القانونية أو التشريعية التي نألفها حديثا . فهي ، في واقع الأمر ، تتركز بطريقة غير معلنة حول نقاط استقطاب ومراكز جذب لها فعاليتها وآثارها المحسوبة مثل « البطل » و « الأسرة » و « المدينة » و « الوضع الاجتماعي » و « العمر » و « الجنس » وغير ذلك .^(٢٠) كما يعيب الباحث نفسه على فوكو تجاهله لعملية التنظير العقلاني الحاسم التي تم على إثرها ، منذ ظهور برميندس وحتى أرسطو ، التطابق التدريجي بين فكرة الوجود ومفاهيم الطبيعة والحقيقة ، وهو الأمر الذي سيخضع الطبيعة لحكم العقل كأساس شرعي لكل عملية تنظيرية . ومن ثم ، فإنه يصبح من الصعب فصل سلطة العقل كأساس معياري يفرض سلطانه على الطبيعة ، كما يفرضه على كل أشكال البناء النظري (المنطق ، الرياضيات ، الفلك ، البيولوجيا) في علاقتها بأشكال السلطة الاجتماعية والسياسية والدينية والثقافية والتعليمية .^(٢١)

ومن ثم ، يتبين لنا مدى الوهم الذي يقع فيه فوكو حينما يربط بين جماليات السلوك الأخلاقي وبين الذاتية الفردية الخالصة كنوع من العلاقة القائمة على الاختيار الحر المحض . ذلك أن فكرة قيام غائية السلوك الأخلاقي على نوع من الرضا الذاتي أو المتعة الفردية البحتة ، كما يصورها الكاتب لدى فلاسفة وحكماء الرواقية المتأخرة لا أساس لها من الصحة ، كما يذهب « بيير هادو »^(٢٢) . « فسنيكا » (sénéque) مثلا الذي يعتمد عليه فوكو كثيرا في تحليلاته لا يجد متعة الفعل الأخلاقي في ذاتيته الفردية المباشرة وإنما في « الجزء الأفضل من هذه الذات » ، وهو الجزء الذي يتوجه إلى الخير ولا يستهدف

إرضاء الشخص نفسه وإنما تحقيق الفضيلة ، أى التطابق مع العقل العام المفارق أو المتسامي بالضرورة . ويضيف الباحث نفسه بأن دعوى فوكو بأن التمرينات الروحية التى يسميها « تقنيات الذات » تهدف عند الرواقيين والأفلاطونيين إلى تكوين الذات والحصول على لذة ذاتية يبدو له أمرا غريبا على الفكر القديم خاصة وأن « سنيكا » تحدث صراحة عن انتهاء الانسان إلى نوع من الكلية الإنسانية والكونية (Toti se inserens mundo) . (٢٣)

من الواضح اذن أن اعجاب فوكو بنموذج السلوك اليوناني القديم ، وهو إعجاب كان لا يكف عن إظهاره فى السنوات الأخيرة السابقة على موته عام ١٩٨٤ ، قد دفعه إلى إسقاط تصورات الخاصة أو قل أمانيه الخاصة عليه مع علمه وإيمانه الراسخ بأن التجارب التاريخية تجارب فريدة لا تتكرر ، وبأنه لا يمكن نصيح المعاصرين باتباع نموذج أخلاقي أو سلوكي غير نابع من حياتهم ومن عصرهم . ولا شك أن هذا الاسقاط ، خاصة اذا وافق هوى فى النفس ، لمن الأمور التى يسهل حدوثها وبوجه خاص لدى كاتب يطبق هذا المنهج الإسمي الذى ينتزع الأحداث من أطرها الكلية ويستخدمها كقبالب فارغة (هنا تكمن خطورة المنهج الوظيفي) يسهل حشوها بتصورات مسقطة على العصر وغير متطابقة مع مضامينها التاريخية الفعلية .

وهكذا نرى أنفسنا مدفوعين إلى التساؤل مرة أخرى ومرات ومرات عن « حقيقة » هذا الانسان الذى يريد تحريره فوكو بعد أن عمل جاهدا فى دراسات طويلة متأنية على رفع الحجب والأقنعة السميكة التى صنعتها له السلطة بتقنياتها وعلومها المختلفة عبر التاريخ . ياترى هل كان يريد فوكو من نقده المتصل للسلطة وأجهزة الدولة الحديثة ، وهو مشروع يشارك فيه عدد غفير من الكتاب الغربيين المعاصرين ، التخلص فعلا من السلطة لتحقيق « انسان » وهمى لا وجود له إلا كأمنية خالصة تداعب خيالنا حينما نشعر بوطأة المجتمع وثقل هياكله وتنظيماته التى لا تتلاءم مع أى نوع من أنواع العفوية أو التلقائية البشرية ؟

لا شك أنه من الصعب تصور ذلك طالما أن الانسان لا وجود له خارج إطار السلطة والتنظيم ، كما أن حرته الثمينة التي يحرص عليها كل الحرص لا معنى لها إذا كانت هناك حدود على الأفراد أن يلتزموا بها وإلا انقلبت وبالا عليهم ، وتحولت إلى عبودية صرفة . الا أن السلطة ميالة بطبيعتها إلى الاستبداد إذ أن جوهرها هو الامتداد والانتشار والهيمنة والسيطرة ، ومن ثم وجب على المجتمع المدني ممثلا في أجهزته ومؤسساته النيابية وفي تشريعاته القانونية والدستورية أن يعمل على وقف هذه السلطة عند حدود معينة ، وهي عين الحدود التي تنظمها القوانين والتشريعات والأعراف المتبعة . الا أن هذا التوازن لا يتم أبدا بصورة مثلى ، فالتجاوزات لا تتم فقط ، كما يظن البعض ، من قبل السلطات المركزية أو « الفوقية » وإنما تحدث ، كذلك ، على جميع المستويات الاجتماعية « التحتية » ، وهي تجاوزات ، في أغلب الأحيان ، خبيثة وملتوية ، وقد تصطنع الإطار الشرعي نفسه في تحقيق أهداف واستراتيجيات أصحابها . غير أن حيوية كل مجتمع أو غفوته تتوقف على مدى وعي أفرادهم وإحساسهم بحقوقهم ومسئولياتهم تجاه أنفسهم وتجاه الآخرين . ومن هنا نفهم أهمية دور الكاتب أو المثقف المتحرر ، من أمثال فوكو وسارتر ورسل وغيرهم ، في بلورة هذا الوعي وتوجيهه الوجهة الصائبة . ومع ذلك ، فإن فوكو يظل متميزا عن غيره من فلاسفة النقد والتغيير المعاصرين بعدم إيمانه بمبادئ العالمية الإنسانية ، فالعالمية ، مثل تلك التي قامت عليها فلسفة التنوير ، ليست في نظره إلا ضربا من التصور المجرد ، كما أن الانسان لا يوجد بطريقة شمولية وإنما من خلال مشاكل محددة وقضايا بالغة الخصوصية يتحتم على الفيلسوف أن يعي خلفياتها التاريخية ، وأن يدرك أن تحليلاته لها ومحاولاته لصياغتها والدفاع عنها ليست هي الأخرى إلا محاولات جزئية ومؤقتة تخضع ، كما يخضع الانسان والمجتمع ، لحركة التاريخ وقاعدة التغير المستمر .

- (١) M.Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 28
- (٢) Robert Castel, " Les aventures de la pratique " in *le débat*, p. 49
- (٣) John Rajchman, *Michel Foucault, la liberté de savoir*, Paris, P. U. F. 1987, pp. 55-94
- () مترجم عن الانجليزية (
- (٤) Friederich Nietzsche, *L'Antéchrist*. Paris U.G.E., 1967 (1888), pp. 9-10
- (٥) Etienne Balibar, " Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme ", in *M. F. philosophe*, op. cit., Seuil, 1989, pp. 73-75
- (٦) M. Foucault, " Nietzsche, la généalogie et l'histoire ", in *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris, P.U.F., 1971, pp. 145-157
- (٧) المرجع نفسه ، ص ص ١٥٨ — ١٦٠
- (٨) المرجع نفسه ، ص ص ١٦١ — ١٧٣
- (٩) Gilles Deleuze, " Qu'est- ce qu'un dispositif", in " M. Foucault, philosophe, Seuil, pp. 185-193
- (١٠) Francois Ewald, " Un pouvoir sans dehors ", in op. cit., Seuil, pp. 196-202
- (١١) Jean Baudrillard, *Oublier Foucault*. Paris Ed. Galilée, 1977, pp. 27-88
- (١٢) Vincent Descombes, *Le même et l'autre.*, op. cit., pp. 196-210
- (١٣) M.Foucault, *Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet*, in Dreyfus et Rabinow, op. cit., p. 298
- (١٤) المرجع نفسه ، ص ص ٣٠٠ — ٣٠٢
- (١٥) المرجع نفسه ، ص ص ٣٠٣ — ٣٠٨
- (١٦) Alessandro Pizzorno, " Foucault et la conception libérale de l'individu ", in *Michel Foucault philosophe*, op. cit., pp. 238-239
- (١٧) المرجع نفسه ، ص ص ٢٣٩ — ٢٤٠
- (١٨) John Rajchman, *Michel Foucault.*, op. cit., p. 76

Paul Veyne, “ Le dernier Foucault et sa morale ” in **Critique**, op. cit., p. 935 (١٩)

Mario Vegetti, “ Foucault et les Anciens ”, In **Critique**, op. cit., p. 929 (٢٠)

(٢١) المرجع نفسه ، ص ٩٣٠

Pierre Hadot, “ Réflexions sur la notion de culture de soi ”, in (٢٢)
M.Foucault, philosophe, op. cit., 262-263

(٢٣) المرجع نفسه ، ص ص ٢٦٢ — ٢٦٣

قائمة المراجع

١ — مؤلفات ميشيل فوكو

- **Maladie mentale et personnalité.** Paris, Presses Universitaires de France, 1954.
- **Folie et déraison. Histoire de la folie à l' âge classique.** Paris, Plon, 1961 et Gallimard, 1972.
- **Maladie mentale et psychologie.** Paris, Presses Universitaires de France, 1962.
- **Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical.** Paris, Presses Universitaires de France, 1963.
- **Raymond Roussel,** Paris, Gallimard, 1963.
- **Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.** Paris, Gallimard, 1966.
- **L'archéologie du savoir,** Paris, Gallimard, 1969.
- **L'ordre du discours.** Paris, Gallimard, 1971.
- **Ceci n'est pas une pipe.** Montpellier, Fata Morgana, 1973.
- **Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide au xix^e siècle. présenté par M. Foucault.** Paris, Gallimard-Julliard, 1973.
- **Surveiller et punir. Naissance de la prison.** Paris, Gallimard, 1975.
- **La volonté de savoir, histoire de la sexualité. tome I.** Paris, Gallimard, 1976.
- **Herculine Barbin dite Alexina B.,** Paris, Gallimard, 1975.
- **Le désordre des familles. lettres de cachet des Archives de la Bastille.** Paris, Gallimard- Julliard, 1982.
- **L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité, tome 2.** Paris, Gallimard, 1984.
- **Le souci de soi, histoire de la sexualité, tome 3.** Paris, Gallimard, 1984.
- **Sept propos sur le septième ange.** Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- **La pensée du dehors.** Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- **Résumé des cours.** Paris, Julliard, 1989.

٢ — بعض أبحاث الكاتب المشار إليها

- “ Réponse au Cercle d'épistémologie ”, in **Cahiers pour l'Analyse**, no. 9, 1968.
- “ Nietzsche, la Généalogie et l'Histoire ”, in **Hommage à Jean Hyppolite**. Paris, Presses Universitaires de France, 1971.
- **Omnes et Singulatim : vers une critique de la raison politique** ”, in **le Débat**, no 41, 1986.

٣ — دراسات عن ميشيل فوكو

- Annie Guedez, **Foucault**. Psychothèque, Editions Universitaires, 1972.
- Jean Baudrillard, **Oublier Foucault**. Paris, Galilée, 1977.
- H. Dreyfus et P. Rabinow, **Michel Foucault. Un parcours philosophique**. (Avec un entretien et deux essais de M. Foucault). Paris, Gallimard, 1984.
- Angèle K. Marietti, **Michel Foucault**. librairie Générale Française, 1985 (Seghers 1974).
- Alan Sheridan, **Discours, sexualité et pouvoir**. Bruxelles, Pierre Mar-daga, 1985.
- Gilles Deleuze, **Foucault**. Ed. de Minuit, Paris, 1986.
- Maurice Blanchot, **Michel Foucault tel que je l'imagine**. Montpellier, Fata Morgana, 1986.
- José-Guilherme Merquior, **Foucault ou le nihilisme de la chaire**. Paris, Presses Universitaires de France, 1986.
- John Rajchman **Michel Foucault, la liberté de savoir**. Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Didier Eribon, **Michel Foucault**. Paris, Fayard, 1989.

٤ — أبحاث عن الكاتب في مجموعات دراسية وفي دوريات

- Jacques Derrida, “ Cogito et histoire de la folie ”, in **L'écriture et la différence**. Paris, Ed. du Seuil, 1967.
- Francois Wahl, “ Philosophie et structuralisme ”, in **Qu'est-ce que le structuralisme ?** Paris, Ed. du Seuil, 1968.
- Jean Piaget, **Le Structuralisme**. Paris, Presses Universitaires de France, 1968 (que sais-je ?)
- Michel Serres, “ Géométrie de l'incommunicable : la Folie ”, in **Hermès I la Communication**. Paris, Ed. de Minuit, 1968.

- Michel Serres, " le retour de la nef ", *ibid.*
- Paul Veyne, Comment on écrit l'histoire. Paris, Ed. du Seuil, 1971.
- Raymond Bellour, le Livre des autres. Paris, Ed. de l'Herne, 1971.
- Mohamed El Kordi, " Archéologie de la pensée classique", in R.H.E.S., Paris 1973.
- Vincent Descombes, le meme et l'autre. Ed. de Minuit, 1979.
- Jacques Leonard, " L'historien et le philosophe ", in L'impossible prison. Paris, Ed. du Seuil, 1980.
- Raymond Boudon, L'idéologie. Paris, Fayard, 1986.
- Pierre Macherey, " Aux Sources de l'Histoire de la Folie " : une rectification et ses limites ", in Critique : Michel Foucault du monde entier. Paris, 1986, no. 471-472.
- Jeannette Colombel, " Contrepoints poétiques ", *ibid.*
- Remo Bodel, " Foucault, pouvoir, politique et maîtrise de soi ", *ibid.*
- Paul Veyne, " le dernier Foucault et sa morale ", *ibid.*
- Mario Vegetti, " Foucault et les anciens ", *ibid.*
- Jurgen Habermas, " les sciences humaines démasquées par la critique de la raison : Foucault ", in le débat, no. 41, 1986.
- Pasquale Pasquino, " la volonté de savoir ", *ibid.*
- Henry Joly, " Retour aux Grecs ", *ibid.*
- Robert Castel, " les aventures de la pratique ", *ibid.*
- James Bernauer, " Par-delà vie et mort ", in Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale. Paris, du Seuil, 1989.
- Rainer Rochlitz, " Esthétique de l'existence ", *ibid.*
- Etienne Balibar, " Foucault et Marx. L'enjeu du nominalisme ", *ibid.*
- Gilles Deleuze, " Qu'est-ce qu'un dispositif ", *ibid.*
- Francois Ewald, " Un pouvoir sans dehors ", *ibid.*
- Alessandro Pizzorno, " Foucault et la conception libérale de l'individu *ibid.*
- Pierre Hadot, " Réflexions sur la notion de culture de soi ", *ibid.*

٥ — مراجع عربية

- د . عبد الوهاب جعفر : البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو . دار المعارف ، الاسكندرية ، ١٩٧٨
- د . صلاح فضل : نظرية البنائية في النقد الأدبي . مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٨٠

الفهرس

الموضوع الصفحة

مقدمة : لماذا ميشيل فوكو ؟ ٥

الجزء الأول نظرية الخطاب الأركيولوجي

١٧	الفصل الأول : المجال الأركيولوجي
٤٧	الفصل الثاني : الأركيولوجيا والتاريخ
٦٩	الفصل الثالث : الأحداث الخطائية والمنطوقية
٩١	الفصل الرابع : التكوينات الخطائية والمعرفة
١١٣	الفصل الخامس : المقومات العامة للخطاب الأركيولوجي

خاتمة الجزء الأول ١٤٧

الجزء الثاني الباب الأول

الحقول المعرفية : من تجربة الجنون
الى نشأة الخطاب الطبي الحديث

١٥٥	تقديم
١٥٧	الفصل الأول : الجنون والشخصية : اختلاط المفاهيم
١٧٣	الفصل الثاني : تجربة الجنون بين عصرين : من الحرية الى العزل
١٩٥	الفصل الثالث : الأطر المعرفية للجنون
٢١٧	الفصل الرابع : العزل الجديد و « تحرير » المجانين

٢٤٥ الفصل الخامس : التجربة الاكلينيكية والخطاب الطبي الحديث

(الباب الثاني)

النظم المعرفية ونشأة العلوم الانسانية

٢٧١ الفصل الأول : التكوينات الخطائية منذ عصر النهضة وحتى

نهاية العصر الكلاسيكي

٣٠١ الفصل الثاني : التحولات المعرفية في مجال الاقتصاد واللغة

والحياة

٣٣٩ الفصل الثالث : نشأة العلوم الانسانية

٣٨١ خاتمة الجزء الثاني

الجزء الثالث

السلطة والأخلاق

٤١١ الفصل الأول : نظرية السلطة

٤٤١ الفصل الثاني : السجن ونظم الضبط

٤٧٧ الفصل الثالث : السلطة والجنس

٥١١ الفصل الرابع : الجنس والأخلاق

٥٤٣ الفصل الخامس : الذات والحقيقة

٥٧١ الخاتمة

٦٠٧ الفهرس

رقم الايداع ٢٧٨٧ / ٩٢
الترقيم الدولي 1 - 2997 - 00 - 977 - I.S.B.N.

مركز الدلتا للطباعة
٢٤ شارع الدلتا - اسبورتج
تليفون ٥٩٥١٩٢٣



Universitäts- und
Landesbibliothek Bonn



0217343